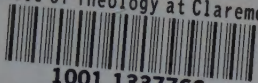


School of Theology at Claremont



1001 1337766

302
K
1245d
1906

LIBRARY
SOUTHERN CALIFORNIA SCHOOL
OF THEOLOGY
CLAREMONT, CALIF.

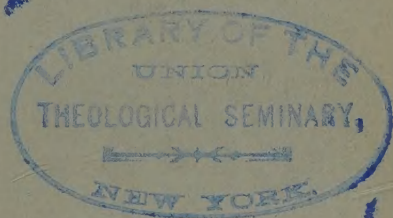


The Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA

Ueberweg-Heinze,
Geschichte der Philosophie

III. Th.



B
80
03
1909
V.3

Friedrich Ueberwegs
Grundriss
der
Geschichte der Philosophie.

Dritter Teil.

Die Neuzeit bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts.

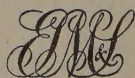
Zehnte, mit einem Philosophen- und Literatoren-Register
versehene Auflage,

bearbeitet und herausgegeben

von

D. Dr. Max Heinze,

ordentl. Professor der Philosophie an der Universität Leipzig.



Berlin 1907.

Ernst Siegfried Mittler und Sohn

Königliche Hofbuchhandlung

Kochstraße 68—71.

714
002
190
F.3
Friedrich Ueberwegs

Grundriss

der

Geschichte der Philosophie

der Neuzeit

bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts.

Zehnte, mit einem Philosophen- und Literatoren-Register
versehene Auflage,

bearbeitet und herausgegeben

von

D. Dr. Max Heinze,

ordentl. Professor der Philosophie an der Universität Leipzig.

EML

Berlin 1907.

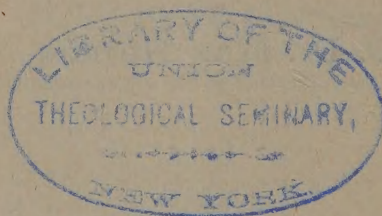
Ernst Siegfried Mittler und Sohn

Königliche Hofbuchhandlung

Kochstraße 68—71.

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Alle Rechte aus dem Gesetze vom 19. Juni 1901
sowie das Übersetzungsrecht sind vorbehalten.



MAR 26 1910

QC3

81221

U22gh

(3)

Vorwort.

Die seit 1901 erschienene Literatur habe ich in der gewohnten bisherigen Weise verzeichnet und zugleich für die Darstellung nach Möglichkeit berücksichtigt. Freilich allen neuen Auffassungen einzelner Philosophen habe ich nicht beipflichten können.

Seit nunmehr über 30 Jahren habe ich das Werk Ueberwegs in einer Weise weiter geführt, die meist Anerkennung gefunden hat. Möge auch diese neue Auflage des dritten Bandes, die sechste von mir bearbeitete, wohlwollende Aufnahme finden!

Im Oktober 1906.

Max Heinze.

Inhaltsverzeichnis.

Die Philosophie der christlichen Zeit.

Dritte Periode.

Die Philosophie der Neuzeit.

	Seite
§ 1. Die Philosophie der Neuzeit in ihren fünf Hauptabschnitten	1—5

Erster Abschnitt.

Die Zeit des Übergangs zu selbständiger Forschung.

§ 2. Der erste Abschnitt der Philosophie der Neuzeit	5—6
§ 3. Die Erneuerung des Platonismus und anderer Doktrinen des Altertums	6—24
§ 4. Der Protestantismus und die Philosophie	24—31
§ 5. Die neuere katholische Scholastik	31—35
§ 6. Bekämpfung des Aristoteles und Versuche zu einer Reform der Philosophie	35—40
§ 7. Naturphilosophie und Theosophie	40—62
§ 8. Anfänge der Rechts- und Staatsphilosophie	62—67

Zweiter Abschnitt.

Die neuere Philosophie oder die Zeit des ausgebildeten Gegen- satzes zwischen Empirismus, Rationalismus und Skeptizismus.

§ 9. Der zweite Abschnitt der Philosophie der Neuzeit	68—70
§ 10. Francis Bacon	70—77
§ 11. Thomas Hobbes	77—83
§ 12. Theologischer Rationalismus, Platonismus u. a. in England	83—86
§ 13. Descartes	86—102
§ 14. Anhänger und Gegner Descartes', Gassendi	102—109
§ 15. Geulinx und Malebranche	109—114
§ 16. Spinozas Leben und Schriften	114—126
§ 17. Spinozas System in seiner Ethik	126—152
§ 18. Gegner und Anhänger Spinozas	152—156
§ 19. Locke	156—171
§ 20. Berkeley und andere englische Philosophen	172—178
§ 21. Englischer Deismus	178—181
§ 22. Shaftesbury und andere englische Moralphilosophen	181—188

	Seite
§ 23. Leben und Charakter Leibnizens	188—199
§ 24. Leibnizens Philosophie	199—219
§ 25. Zeitgenossen von Leibniz	219—224
§ 26. Christian Wolff	224—230
§ 27. Gegner und Anhänger der leibniz-wolffschen Philosophie	230—237
§ 28. Die deutsche Aufklärung und Popularphilosophie	237—247
§ 29. Die französische Philosophie im 18. Jahrhundert	247—263
§ 30. Der humesche Skeptizismus u. seine Bekämpfer: Reid, Beattie usw.	263—275

Dritter Abschnitt.

Der Kritizismus Kants. Unmittelbare Anhänger und Gegner.

§ 31. Der dritte Abschnitt der Philosophie der Neuzeit	275—276
§ 32. Kants Leben und Charakter	276—285
§ 33. Kants Schriften	285—312
§ 34. Kants Erkenntnislehre, Metaphysik	312—357
§ 35. Kants Naturphilosophie	357—361
§ 36. Kants Sittengesetz und Vernunftglaube	361—373
§ 37. Kants Metaphysik der Sitten	373—376
§ 38. Kants philosophische Religionslehre	376—378
§ 39. Kants Ästhetik und Teleologie	378—388
§ 40. Anhänger und Gegner Kants. Reinhold, Schiller, F. H. Jacobi, Herder, Fries, Beck, Bardili u. a.	388—410
Nachträge und Berichtigungen	411
Register	412—442

Dritte Periode der Philosophie der christlichen Zeit.

Die Philosophie der Neuzeit.

§ 1. Die Philosophie der Neuzeit ist die Philosophie seit der Aufhebung des die Scholastik charakterisierenden Dienstverhältnisses gegen die Theologie, in ihrem stufenweisen Fortgange zu einer freien, durch die vorangegangenen Bildungsformen mit bestimmten und vertieften, mit der gleichzeitigen positiv-wissenschaftlichen Forschung und dem sozialen Leben in Wechselwirkung stehenden Erkenntnis des Wesens und der Gesetze der Natur und des Geistes. Ihre Abschnitte sind: 1. Die Übergangszeit seit der Erneuerung des Platonismus (Renaissance) zur Selbständigkeit des Gedankens unter Zurückgehen auf die Natur. 2. Die Zeit des Empirismus, Rationalismus, bei dem der Dogmatismus sich stolz erhebt, Herrschaft der Aufklärung und des Skeptizismus von Bacon und Descartes bis auf Hume. 3. Die Zeit des kantischen Kritizismus, der eine vollständige Umwälzung in dem philosophischen Denken hervorbrachte, so daß mit ihm eine Periode der Geschichte der Philosophie abschließt und eine neue beginnt. Hier findet der Entwicklung am besten entsprechend eine Abscheidung zwischen der früheren und der neueren und neuesten Philosophie statt.

Es folgt dann 4. die Zeit der aus dem Kritizismus hervorgegangenen, hauptsächlich idealistischen, wiederum dogmatischen Systeme, von Kant bis in die neuere Zeit. 5. Die Philosophie der Gegenwart, in der eine bestimmte Richtung die Alleinherrschaft sich noch nicht errungen hat. — Die beiden letzten Abschnitte behandeln das 19. Jahrhundert und den Anfang des gegenwärtigen Jahrhunderts und können als der erste und zweite Abschnitt der neueren oder neuesten Philosophie bezeichnet werden.

Über die Philosophie der Neuzeit handeln außer den Verfassern der umfassenden, Teil I, § 4 (9. Aufl., S. 9 ff.) zitierten Geschichtswerke (Brucker, Tiedemann, Buhle in seinem Lehrbuche der Gesch. der Philosophie, Tennemann, Ritter, Hegel, Joh. Ed. Erdmann, in 4. Aufl., bearbeitet von Benno Erdmann, 1895/96 erschienen, Lewes, von dessen Geschichte der Philos. v. Thales bis Comte, Bd. 2, d. Gesch. d. neueren Philos., Berl. 1876, deutsch erschienen ist, Windelband, in 2. Aufl. erschienen, Bergmann, Vorländer u. a.) neben denen besonders noch die

Geschichte der Metaphysik von Ed. v. Hartmann, 2 Bde., Lpz. 1899/1900, zu erwähnen ist, folgende:

Joh. Gottfr. Buhle, *Gesch. d. neuer. Philosophie seit d. Epoche der Wiederherstellung d. Wissenschaften*, Götting. 1800—1805, vgl. *Grundr. T. I*, S. 10.

Joh. Ed. Erdmann, *Versuch e. wissenschaftl. Darstellung d. Gesch. d. neueren Philos.*, Riga und Leipzig 1834—53 (noch immer brauchbar); vgl. den zweiten Band von Erdmanns *Grundriß d. Gesch. d. Philos.*

Barchou de Penhoën, *Histoire de la philos. allemande depuis Leibniz jusqu'à nos jours*, Paris 1836.

Herm. Ulrici, *Gesch. u. Kritik d. Principien d. neuern Philosophie*, Leipz. 1845,

J. N. P. Oischinger, *Speculative Entwicklung der Hauptsysteme der neuern Philos. von Descartes bis Hegel*, Schaffhausen 1853—54.

Kuno Fischer, *Gesch. d. neuern Philos.*, Mannheim u. Heidelb. 1854 ff.; die einzelnen Bände in verschiedenen Auflagen. Neue Gesamtausg., Jubiläumsausgabe, von 1897 an. 1. Bd.: 1. Allgemeine Einleitung. Descartes. 2. Descartes' Schule. Geulinx, Malebranche, Spinoza. 2. Bd.: Leibniz u. s. Schule. 3. u. 4. Bd.: Kants Vernunftkritik u. deren Entstehung, System der reinen Vernunft auf Grund der Vernunftkritik. 5. Bd.: Fichte u. s. Vorgänger. 6. Bd. in 2 Abteilungen: Schelling. 7. Bd.: Hegel. 8. Bd.: Schopenhauer. Fischer weiß die Hauptpunkte sicher herauszufinden und von diesen aus die Lehren der Einzelnen in sehr verständlicher Weise zu entwickeln, tut freilich in seiner zum Teil künstlerischen, geistvollen Gestaltung zu viel Eigenes hinzu und übergeht manche Schwierigkeiten. Es fehlt so bisweilen an treuer Wiedergabe der philosophischen Gedanken. Die Darstellung behandelt die großen Metaphysiker von Descartes an bis Schopenhauer, die zu ihrem vollen Rechte kommen, während die Denker zweiten und dritten Rangs entweder gar nicht oder sehr kurz behandelt werden. Als Ergänzung zu diesem Werke dient: Franc. Bacon u. s. Nachff., *Entwicklungsgeschichte der Erfahrungsphilosophie*, 2. Aufl., Lpz. 1875. Die Nachfolger Bacons werden wenig eingehend dargestellt.

Carl Schaarschmidt, *Der Entwicklungsgang der neueren Speculation*, als Einleitung in die Philos. der Geschichte, krit. dargestellt, Bonn 1857.

Ed. Zeller, *Gesch. d. deutsch. Philos. seit Leibniz*, Münch. 1872 (im XIII. Bde. der *Gesch. d. Wiss. in Deutschland*), 2. Aufl. 1875. Sehr faßlich geschrieben, ohne daß die Schwierigkeiten umgangen sind.

F. Papillon, *Histoire de la philosophie moderne dans ses rapports avec le développement des sciences de la nature*, Paris 1876.

F. Bowen, *Modern philosophy from Descartes to Schopenhauer and Hartmann*, London 1877.

W. Windelband, *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhang mit der allgemeinen Cultur u. d. besonderen Wissenschaften*. 1. Bd. v. d. Renaissance bis Kant, Lpz. 1878, 2. Bd., die Blüthezeit d. deutsch. Philos., 1880, 2. Aufl. 1899 (für wissenschaftlich denkende, aber der Philosophie doch nicht näher stehende Leser bestimmt).

G. M. Bertini, *Storia della filosofia moderna, parte prima dal 1596 al 1690*, Vol. I., Torino 1881.

A. Stöckl, *Gesch. der neueren Philos. von Bacon u. Cartesius bis zur Gegenw.*, 2 Bde., Mainz 1883, vgl. dazu: Thdr. Weber, *Stöckls Gesch. d. n. Ph.*, e. Beitrag zur Beurtheil. des Ultramontanismus, Gotha 1886.

R. Falckenberg, *Gesch. der neuer. Philos. v. Nikolaus v. Kues bis zur Gegenw.*, Lpz. 1886, 5. Aufl. ebd. 1905 (mit Recht viel gebraucht). Dazu Hilfsbuch der *Gesch. der Philos. seit Kant*, Lpz. 1899 (kürzere Darstellung, für die Vorlesungen brauchbar).

R. Eucken, *Beiträge zur Gesch. der neueren Philos.*, vornehmlich der deutschen, Hdlb. 1886.

J. Royce, *Spirit of modern philosophy*, Boston 1892.

H. Höffding, *Den nyere Filosofis Historie*, Kjöbenh. 1894 f. Ins Deutsche übers. v. F. Bendixen unter dem Titel: *Gesch. der neuer. Philos. f. Darstell. der Gesch. der Philosophie v. d. Ende der Renaissance bis zu unseren Tagen*, 2 Bde., Leipz. 1894—96. Ins Englische übers., Lond. 1900.

E. Blanc, *Histoire de la philosophie et particulièrement de la philosophie contemporaine*, 3 voll., Par. 1897.

C. Stumpf, *Tafeln zur Gesch. der Philos.* Graphische Darstellung der Lebenszeiten seit Thales und Uebersicht der Litteratur seit 1440, Berl. 1896, 2. Aufl. 1900 (sehr nützlich für Vorlesungen).

Rob. Adamson, *The Development of modern Philosophy with other lectures and essays*, 2 vols., Edinb. and Lond. 1903.

Kürzere Geschichten der Philosophie sind neuerdings erschienen von Ad. Mannheimer, Frankf. a. M. 1904, A. Rothenbücher, Berl. 1904.

Auf besondere Richtungen in der Philosophie beziehen sich (s. auch Grdr. I, S. 13 ff.):

Otto Willmann, *Geschichte des Idealismus*, 3 Bde., wovon hierher d. 3. Bd.: *Der Idealism. d. Neuzeit*, gehört, Braunschw. 1897 (*Idealism. der Renaissance, der unechte Idealism.*: Descartes, Leibniz, Spinoza, die Subjectivirung des Idealen durch Kants Autonomismus, Anfänge zur Wiedergewinnung der idealen Principien, das historische Princ. als Wegweiser zum echten Idealismus, die Erneuerung des Idealismus). W. steht auf thomistischem, scholastisch-realistischem Standpunkt der ihm der wahrhaft idealistische ist, der einer das Gegebene aus übersinnlichen Prinzipien erklärenden Weltbetrachtung. Von hier aus werden die Ansichten anderer Standpunkte einseitig beurteilt, im einzelnen aber öfter auf gründlicher Kenntnis beruhende richtige, wenn auch scharfe Kritik geübt. Für wirkliche historische Entwicklung ist keine Anerkennung da.

W. v. Reichenau, *D. monistische Philos. von Spinoza bis auf unsere Tage*, Cöln 1881.

G. Barzellotti, *Il razionalismo nella storia della filos. moderna sino al Leibniz*, Roma 1881.

Zu erwähnen ist hier auch O. B. Spruyt, *Proeve van eene geschiedenis van de leer der angeboren begrippen*, Leiden 1879, worin freilich auch Altertum und Scholastik behandelt werden. K. Heidmann, *d. Substanzbgr. v. Abälard bis Spinoza*, Diss., Berl. 1889.

Von der Geschichte der Naturphilosophie seit Bacon handelt Jul. Schaller, *Lpz. 1841—44*, J. Soury, *de hylozoismo apud recentiores*, Paris 1881, auch deutsch übers. in: *Kosmos*, Bd. X, 1881/82. Karl Lasswitz, *Gesch. d. Atomistik vom Mittelalter bis Newton*, 2 Bde., Hamb. 1889—90. Ein ebenso systematisches wie historisches Werk, ohne daß die Gründlichkeit der geschichtlichen Darstellung dabei zu kurz kommt (sehr wertvoll). L. Lange, *d. geschichtliche Entwickl. des Bewegungsbegriffs u. ihr voraussichtl. Endergebnis*. Ein Beitrag zur histor. Kritik der mechanisch. Principien, *Lpz. 1886*. Eine *Gesch. des neuer. Occultismus v. Agrippa v. Nettesheim bis z. Carl du Prel* gibt G. Kiesewetter, *Lpz. 1891*. Über die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik in der neuern Philos. handelt Jul. Baumann, *Berlin 1868—69*. Über die Realität der Außenwelt in der Philos. v. Descartes bis Fichte H. Keferstein, *Cöthen 1883*. Über die christlichen Mystiker seit dem Reformationszeitalter handelt Ludw. Noack, *Königsb. 1853*; über die englischen, französischen und deutschen Freidenker handelt derselbe, *Bern 1853—55*. Über die rationalistische Denkart in Europa handelt Will. Edw. Hartpole Lecky, *History of the rise and influence of the spirit of rationalism in Europe*, 1. u. 2. Aufl., London 1865, 3. Aufl. 1866 (deutsch: *Gesch. d. Aufklärung etc.* von Heinr. Jolowicz, 2 Bde., Leipzig 1867—68, 2. Aufl. 1870—71). Erwähnt seien hier noch L. Mabilleau, *Histoire de la philosophie atomistique*, Paris 1895, Jon. Cohn, *Gesch. des Unendlichkeitsproblems im abendländisch. Denken bis Kant*, *Lpz. 1896* (obwohl beide nicht nur auf die neuere Zeit gehend). Vgl. H. Dean, *The history of civilisation*, New-York and London 1869. Jos. W. A. Hickson, *D. Causalbegr. in d. neuer. Philos.*, s. Grdr. IV, S. 3. Frz. Sardemann, *Ursprung u. Entwickel. der Lehre vom lumen rationis aeternae, lumen divinum, lumen naturale, rationes seminales, veritates aeternae* bis Descartes, *Leipz. Diss.*, Kassel 1902. Erwähnt sei hier auch noch die allseitig geschätzte Geschichte des Materialismus v. Frdr. Alb. Lange, s. Grdr. T. I u. IV.

Gesch. der christl. Religionsphilos. seit der Reformation, 1. Bd. bis auf Kant, 2. Bd. v. Kant bis zur Gegenw., von G. Ch. B. Pünjer, Braunschweig 1880, 83. O. Pfeleiderer, *Religionsphil. auf geschichtl. Grundl.*, 3. Aufl., 1. Bd.: *Gesch. d. Religionsphilosophie von Spinoza bis auf d. Gegenw.*, Berl. 1893. Über die *Gesch. der Beweise f. d. Dasein Gottes* von Cartesius bis Kant handelt A. Krebs, *Jena 1876*. S. auch G. Runze, *der ontolog. Gottesbew. Krit. Darstell. seiner Gesch. seit Anselm bis auf d. Gegenw.*, Halle 1881 (auch in d. Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik 1880 und 1881). S. auch Wilh. Dilthey, *der entwicklungsgeschichtl. Pantheismus nach seinem geschichtl. Zusammenhang mit d. älteren pantheist. Systemen*, A. f. G. d. Ph., VI, 1900, S. 307—360, 445—482 vorzüglich darin be-

sprochen: Giordano Bruno, Kepler, Descartes, Hobbes; Alf. Heubaum, Die Auseinandersetzung zwisch. der mechanisch. u. teleologisch. Naturerklär. in ihrer Bedeut. f. d. Fortentwicklung des religiös. Vorstellens seit dem 16. Jahrh., Pr., Berl. 1900.

Die Geschichte der Psychologie betrifft: Louis Ferri, La psychologie de l'association depuis Hobbes jusqu'à nos jours, Paris 1883. Eine Geschichte der neuer. deutsch. Psychologie, 1. Bd. von Leibniz bis Kant gibt Max Dessoir, Berl. 1894, 2. Aufl. Berl. 1897, 2. Halbband 1902. Nicht eine bloß chronologische Darstellung, sondern Dessoir faßt die Generationen ins Auge, stellt den kulturhistorisch. Hintergrund dar, indem er die örtlichen Verhältnisse, Schulen, Zeitschriften usw. heranzieht. Neben der biographischen haben wir in dem Werke so eine doxographische Darstellung. S. auch das Werk von Sommer weiter unten. Über die Geschichte der Ethik und Politik in der Neuzeit handeln insbesondere: J. Matter, Hist. des doctrines morales et politiques des trois derniers siècles, Paris 1836. H. F. W. Hinrichs, Gesch. der Rechts- u. Staatsprincipien seit der Reform., Leipzig 1848—52. Vict. Cousin, Cours d'histoire de la philosophie morale au XVIII^e siècle, 5 voll., Paris 1840—41. I. H. Fichte, Die philos. Lehren v. Recht, Staat u. Sitte seit der Mitte des 18. Jahrh., Leipz. 1850. F. Vorländer, Gesch. d. philos. Moral, Rechts- u. Staatslehre der Engländer u. Franzosen mit Einschluss Machiavelli's, Marburg 1855. Simon S. Laurie, Notes expository and critical on certain british theories of morals, Edinburg 1868. F. Jodl, Gesch. d. Ethik in d. neuern Philos., 1. Bd., bis zum Ende des 18. Jahrh.s. 2. Bd.: Kant u. d. Ethik des 19. Jahrh.s, Stuttg. 1882, 89. Jodl behandelt in verständnisvoller, umsichtiger Weise namentlich auch das Verhältnis zwischen Moral u. Religion. W. Gass, Gesch. d. christl. Eth., II, 1: Sechzehntes u. siebzehntes Jahrh.; d. vorherrschend kirchl. Eth. II, 2.: achtzehntes und neunzehntes Jahrh.; d. philos. u. theol. Eth., Berl. 1886, 87. Ernst Luthardt, Gesch. d. christl. Ethik, 2. Hälfte: Gesch. d. christl. Ethik seit d. Reformation, Lpz. 1893. Auch auf die philosophische Staatslehre geht Rob. v. Mohl ein in seiner Gesch. u. Litt. d. Staatswissenschaften, in Monographien dargest., Bd. I—III, Erlang. 1855—58, ebenso J. C. Bluntschli, Gesch. des allgem. Staatsrechts u. d. Politik seit d. 16. Jahrh. bis zur Gegenw., Münch. 1884 (Gesch. d. Wiss. in Deutschland in d. neuern Zeit, Bd. I). S. auch Schlaraffia politica: Gesch. der Dichtungen vom besten Staate, Lpz. 1892. Die Gesch. der Ästhetik in Deutschland stellt Herm. Lotze dar im VII. Bande der Gesch. d. Wiss. in Deutschland, München 1868. K. Heinr. v. Stein, D. Entstehung der neueren Aesthetik, Stuttg. 1886.

Wesentliche Beiträge zur Geschichte der Philosophie enthalten auch mehrere literaturgeschichtliche Werke, wie die von Gervinus, Hillebrand, Julian Schmidt, Aug. Koberstein, Goedeke, besonders Hermann Hettner, Litteraturgesch. des 18. Jahrh.s, in drei Theilen: die englische Litt. von 1660 bis 1770, die französ. Litt. u. d. deutsche Litt. im 18. Jahrhundert, der letzte Teil in 4 Bänden, ferner Werke über die Geschichte der Pädagogik, wie von Karl v. Raumer, Karl Schmidt, Frdr. Paulsen (Gesch. des gelehrt. Unterrichts auf d. deutsch. Schulen u. Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenw.) u. a., der Staats- und Rechtslehre, der Theologie, namentlich die Dogmengeschichte von A. Harnack, und der Naturwissenschaften. Reichhaltige literarische Nachweise findet man besonders bei Gumposch, die philos. Litt. der Deutschen von 1400 bis 1850, Regensburg 1851, desgleichen in den anderen oben, Teil I, § 4, zitierten Schriften, namentlich in dem Archiv für Geschichte der Philosophie, der Zeitschrift f. Philos. u. philos. Krit. u. in andern deutschen und nichtdeutschen philosophischen Zeitschriften. Die bloß auf einzelne Zeitabschnitte, auch insbesondere auf die neueste Philosophie seit Kant bezüglichen Schriften werden später Erwähnung finden.

Einheit, Dienstbarkeit, Freiheit sind die drei Verhältnisse, in welche nacheinander die Philosophie der christlichen Zeit zu der kirchlichen Theologie getreten ist. Das Verhältnis der Freiheit entspricht dem allgemeinen Charakter der Neuzeit, welcher in der aus den mittelalterlichen Gegensätzen wieder herzustellenden harmonischen Einheit liegt (vgl. Grdr. I, § 5 und II, § 2). Die Freiheit des Gedankens nach Form und Inhalt wurde von der Philosophie der Neuzeit stufenweise errungen, zuerst unvollkommen mittelst des bloßen Wechsels der

Autorität durch Anlehnung an Systeme des Altertums ohne die Umbildung, welche die Scholastik mit dem aristotelischen vollzogen hatte, kurze Zeit darauf vollständiger mittelst eigener Erforschung der Natur und endlich auch des geistigen Lebens. Die Übergangszeit ist die Periode des Aufstrebens zur Selbständigkeit. Die Zeit des Empirismus, Rationalismus und Dogmatismus charakterisiert sich durch methodische Forschungen und umfassende Systeme, die auf dem Vertrauen beruhen, mittelst der Erfahrung und des Denkens selbständig zur Erkenntnis der natürlichen und geistigen Wirklichkeit gelangen zu können. Der dritte Abschnitt wird angebahnt durch den Skeptizismus und begründet durch den Kritizismus, der die Erforschung der Erkenntniskraft des Subjektes für die notwendige Basis alles streng wissenschaftlichen Philosophierens hält und zu dem Resultate gelangt, daß das Denken die Wirklichkeit, wie sie an sich selbst sei, nicht zu erkennen vermöge, sondern auf die Erscheinungswelt beschränkt bleibe, über welche nur das moralische Bewußtsein hinausführe. Zugleich tritt der Autonomismus bei Kant stark hervor. Das kritische Resultat wird von den Systemen des folgenden ersten Abschnittes der neueren Philosophie negiert. Doch sind diese sämtlich dem kantischen Gedankenkreise entstammt, namentlich dem Autonomismus, und sind ohne Kenntnis der kritischen Philosophie kaum zu verstehen. Kant ist auch für die Philosophie der Gegenwart von unmittelbarer, nicht bloß von historischer Bedeutung, wenn sich auch in dieser die Naturwissenschaften besonders geltend gemacht und bedeutenden Einfluß auf das philosophische Denken ausgeübt haben. (Vgl. A. Helfferich, d. Analogien in d. Philos., e. Gedenkblatt auf Fichtes Grab. Berl. 1862. Conr. Hermann, d. pragm. Zshang. i. d. Gesch. d. Phil., Dresd., 1863; der Gegensatz des Classischen u. Romantischen in d. neueren Philos., Lpz. 1877.)

Erster Abschnitt der Philosophie der Neuzeit.

Die Zeit des Übergangs zu selbständiger Forschung.

§. 2. Den ersten Abschnitt der Philosophie der Neuzeit charakterisiert der Übergang von der mittelalterlichen Gebundenheit an die Autorität der Kirche und des scholastischen Aristoteles erst zu selbständiger Wahl der Autoritäten, dann zu Anfängen eigener, autoritätsfreier, zum Teil auf echt wissenschaftlichen Forschungen beruhender philosophischer Gedanken. Es sind dies Versuche, bei denen jedoch noch keine völlige Befreiung der neuen von der Herrschaft des mittelalterlichen Geistes und keine streng methodische Ausbildung selbständiger Systeme zu bemerken ist.

Über die geistige Bewegung in der Übergangszeit handeln Mor. Carrière, D. Weltanschauung d. Reformationszeit, Stuttg. u. Tüb. 1847, 2. Aufl. Lpz. 1887.

Jules Joly, *Histoire du mouvement intellectuel au 16^e siècle et pendant la première partie du 17^e*, Paris 1860. Alb. Stöckl, *Gesch. d. Philos. des Mittelalters*, Bd. 3: *Periode der Bekämpfung der Scholastik*. Albert Desjardins, *les moralistes français du XVI^e siècle*, Paris 1870. Ch. Waddington, *les antécédents de la philos. de la renaissance*, Paris 1873. W. Dilthey, *Auffassung und Analyse des Menschen im 15. u. 16. Jahrh.*, A. f. G. d. Ph. IV. S. 604–652, V, S. 337–400 (geht besonders auf Petrarca, Machiavelli, Montaigne, Erasmus, Luther, Zwingli, Sebastian Franck ein). Von demselb.: *Das natürl. System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrh.*, S. 69. Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16. u. 18. Jahrh., 6. Sitzungsber. d. preuß. Ak. d. W. 1904. Die sehr anregenden Aufsätze D.s eröffnen eine Menge neuer Gesichtspunkte für die behandelten Perioden und bringen für Vieles neue Beleuchtung, betonen namentlich mit Recht die Bedeutung der Stoa für diese Periode des Übergangs und für die nächste. S. auch die oben S. 3 zitierte Arbeit desselb. Verfs. Dilthey hat durch seine Aufsätze vielfach zu weiterem Forschen veranlaßt. J. Freudenthal, *Beiträge zur Gesch. d. engl. Philos.*, A. f. G. d. Ph. IV, S. 450–477, 578–603, V, S. 1–41: Ueb. Everard Digby u. Sir Will. Temple, deren beider Verhältnis zu Fr. Bacon daselbst auch erörtert ist. Ueber ihre Beziehungen zu Hobbes s. Croom Robertson, *Academy*. 1892, S. 110. Vgl. die zu §§ 3–7 zitierten Schriften.

§ 3. Unter den Ereignissen, welche den Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit herbeigeführt haben, ist das früheste das Aufblühen der klassischen Studien, negativ veranlaßt durch die Einseitigkeit und immer größere Dürre der Scholastik, positiv durch die Reste antiker Kunst und Literatur in Italien, die mehr und mehr bei wachsendem Wohlstande einen empfänglichen Sinn fanden, wie bei Dante, Petrarca, Boccaccio. Dazu kam, wenngleich nicht als so wesentlicher Faktor, wie man früher öfter annahm, die engere Berührung des Abendlandes, besonders Italiens, mit Griechenland, besonders seitdem sich viele gelehrte Griechen zur Zeit der von den Türken drohenden Gefahr nach Italien wandten in Erwartung erfreulicherer Zustände, als in ihrer Heimat herrschten. Es entstand so der Humanismus, welcher das Ideal rein menschlicher Bildung, das er anstrebte, aus den Werken der klassischen Schriftsteller des Altertums gewinnen zu können glaubte, die Renaissance, die im Gegensatz zu der mittelalterlichen ständischen Gebundenheit das Individuum sich frei in voller Kraft entwickeln lassen wollte, geradezu einen Kultus mit dieser Freiheit trieb. Zugleich erkannte sie die vorliegende Wirklichkeit in ihrem vollen Werte an und bekleidete sie in erhabenen künstlerischem Geiste mit dem Zauber der Schönheit.

Die Erfindung der Buchdruckerkunst erleichterte die Verbreitung literarischer Bildung. Die Bekämpfung des scholastischen Aristotelismus durch die wieder bekannt gewordene und mit enthusiastischem Interesse aufgenommene platonische und neuplatonische Doktrin war auf dem Gebiete der Philosophie das erste wesentliche Resultat der erneuten Beziehung zu Griechenland. Gemistos Plethon, der leidenschaftliche Bestreiter der aristotelischen Lehre und begeisterte Platoniker, der gemäßigte Platoniker Bessarion, der wenigstens den Aristoteles anzuerkennen wußte, und der verdienstvolle Übersetzer des Platon und

des Plotin Marsilius Ficinus sind die bedeutendsten unter den Erneuerern des Platonismus. Ihren Mittelpunkt fand diese Richtung in der platonischen Akademie zu Florenz unter dem besonderen Schutze und eigener Beteiligung der Mediceer. — Die Autorität des Aristoteles bekämpfte auch Laurentius Valla, der in der Ethik den Epikureismus vertrat und sich überhaupt gegen die damals herrschenden Autoritäten in den einzelnen Disziplinen wandte.

Die aristotelische Doktrin wurde durch Rückgang auf den Urtext des Aristoteles besser zu verstehen gesucht, so von Faber Stapulensis in Paris und von Agricola, dem berühmten deutschen Humanisten, die sich auch im ganzen zu ihr bekannten. Auch trug die allmähliche Bevorzugung griechischer Kommentatoren vor arabischen dazu bei, daß klassisch gebildete Aristoteliker sie in größerer Reinheit als die Scholastiker kennen lernten und lehrten. Um Übersetzungen der Schriften des Aristoteles bemühte sich besonders der Wissenschaften und Künste fördernde Papst Nicolaus V. Namentlich in Oberitalien, wo seit dem vierzehnten Jahrhundert die Deutung des Aristoteles im Sinne des Averroes (Ibn Roschd) üblich war, wurde das Ansehen dieses Kommentators von einem Teile der Aristoteliker zugunsten griechischer Interpreten, vorzüglich des Alexander von Aphrodisias, bekämpft. Jener behauptete sich jedoch, freilich in beschränkterem Maße, besonders zu Padua, das der bevorzugte Sitz des Aristotelismus überhaupt war, bis gegen die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts. Die averroistische Doktrin, daß nur die eine dem ganzen Menschengeschlechte gemeinsame Vernunft unsterblich sei, kam mit der alexandristischen, welche nur den weltordnenden göttlichen Geist als die aktive unsterbliche Vernunft anerkannte, in der Aufhebung der individuellen Unsterblichkeit überein; doch wußten die meisten Vertreter des Averroismus, besonders in der späteren Zeit, denselben der Orthodoxie in dem Maße anzunähern, daß sie nicht mit der Kirche in Widerstreit gerieten. Die Alexandristen, unter denen Pomponatius der bedeutendste ist, neigten sich zum Deismus und Naturalismus hin, unterschieden aber von der philosophischen Wahrheit die theologische Wahrheit, welche von der Kirche gelehrt werde, der sie sich zu unterwerfen erklärten; die Kirche jedoch lehnte die Lehre von der zweifachen Wahrheit ab.

Außer der platonischen und aristotelischen Doktrin wurden auch namentlich später andere Philosophien des Altertums erneut. Auf die selbständigere Naturforschung des Telesius und anderer hat die ältere griechische Naturphilosophie einen beträchtlichen Einfluß geübt. Den Stoizismus haben Lipsius u. a., den Epikureismus Gassendi, den Skeptizismus Montaigne, Charron, Sanchez, Le Vayer und andere erneut und fortgebildet.

Eine quellenmäßige Darstellung der Erneuerung der klassischen Literatur in Italien enthalten die betreffenden Abschnitte des Werkes von Girol. Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, 13 Bde., Modena 1771—82; Ausg. in 16 Bdn., Mailand 1822—26; besonders in Tom. VI, 1 und VII, 2 (Vol. VII. und XI. der Mailänder Ausgabe). Ferner handeln darüber A. Hm. Lw. Heeren, *Gesch. d. Stud. d. class. Litt. seit d. Wiederaufleben d. Wissenschaften*, 2 Bde., Gött. 1797—1802 (vgl. dessen *Gesch. d. class. Litt. im Mttlalt.*). Ernst Aug. Erhard, *Gesch. d. Wiederaufblühens wiss. Bildung, vornehmlich in Dtschld.*, Magdeb. 1828—32. Karl Hagen, *Deutschlands litt. u. relig. Verhältnisse im Reformationszeitalter*, Erlang. 1841—44, neu herausg. von Herm. Hagen, 3 Bde., Frankf. a. M. 1868. Ern. Renan, *Averroès et l'Averroïsme*, Paris 1852, S. 255 ff. Guill. Favre, *Mélanges d'hist. litt.*, Genève 1856. G. Voigt, *die Wiederbeleb. d. class. Alterth. oder das erste Jahrhundert des Humanismus*, Berl. 1859, 2. umgearb. Aufl., 2 Bde., Berl. 1880, 1881, 3. Aufl., herausgeg. v. M. Lehnardt, Berl. 1893. Jac. Burckhardt, *d. Cultur d. Renaiss. in Italien* (bes. Abschn. III: die Wiedererweckg. d. Alterth.), Basel 1860, 4. Aufl., besorgt v. L. Geiger, Lpz. 1886. Joh. Frdr. Schröder, *d. Wiederaufblühen d. class. Studien in Dtschld. im 15. u. zu Anf. d. 16. Jahrh.s*, Halle 1864. Fritz Schultze, *Gesch. d. Phil. d. Renaiss.*, Bd. I. Geo. Gem. Plethon u. s. reformat. Bestrebgn., Jena 1874. L. Geiger, *Renaissance u. Humanism.*, in *Ital. u. Deutschl.*, Berl. 1882. G. Koerting, *d. Anfänge d. Renaissancelitter. in Italien*, J. Th. 1883. S. auch H. v. Stein, sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus, Bd. 3: Verhältniss des Platonismus zur Philos. der christl. Zeiten, Göttingen 1875. Franc. Fiorentino, *Il risorgimento filosofico nel quattrocento*, Napoli 1885. Ad. Gaspary, *die italien. Litteratur der Renaissancezeit* (*Gesch. d. italien. Litt.*, Bd. 2), Berl. 1888; ders., *zur Chronologie des Streites der Griechen über Plato u. Aristoteles im 15. Jahrh.*, A. f. G. d. Ph. III, S. 50—53. R. Rocholl, *d. Platonism. d. Renaissancezeit*, *Ztschr. f. Kirchengesch.*, XIII, S. 47—107. Ferd. Gabotto, *L'Epicureismo italiano negli ultimi secoli del medioevo*; ders., *L'Epicureismo nella vita del Quattrocento*, studi sulla filosofia della rinascenza in Italia, Riv. di filos. scientif. 1889. Ludw. Stein, *d. Socialphilosophie im Zeitalter der Renaissance*, A. f. G. d. Ph., X, S. 157—190, auch in des Verf.s *Die sociale Frage im Lichte der Philosophie. Über den Platonismus s. besonders Ch. Huit, Le Platonisme pendant la renaissance*, *Annal. de Philos. chrét.*, *Annal.* 65—67, 1895—98. Ein gutes Bild der Renaissance, wenn auch in der Einkleidung frei erfundener Dialoge, gibt J. Arth. Graf Gobineau in: *Renaissance*, Par. 1877, deutsch auch in d. *Universalbibl.* Auf das Wiederaufleben der klassischen Litteratur nimmt der Verf. freilich nicht besondere Rücksicht.

Über die Lehre von der zweifachen Wahrheit handelt Max Maywald, Berlin 1871.

Über Dantes Weltanschauung handeln Ozanam, Wegele, auch Hugo Delff, Dante Aligh., Lpz. 1869 (der Beziehungen Dantes zum Platonismus und zur Mystik nachzuweisen sucht), J. Scartazzini, Dante Al., s. Zeit, s. Leben u. s. Werke, Berl. 1869, C. Vasallo, Dante A. filosofo e padre della letteratura ital., Asti 1872, Frz. Hettinger, *D.s Geistesgang*, Köln 1888, Frdr. Berger, *D.s L. vom Gemeinwesen*, Pr. Berl. 1891, Edw. Caird, D. in his relation to the Theology and Ethics of the middle ages, in: *Essays on litt. and philos.*, Glasgow 1892, Bovio, D. e la filosofia medievale, Rivista di filosofia scientifica, 1891, D. V. Laureani, le idee politiche di D., Lanciano 1893, Eg. Gorra, *Il soggettivismo di D.*, Bologna 1899. And. s. Grundr. II, § 33, 9. Aufl. S. 320.

Über Petrarca vgl. J. Bonifas, de Petrarca philosopho, Par. 1863; Maggiolo, de la philos. morale de Pétrarque, Nancy 1864. Im allgem. s. über ihn: Gust. Koerting, *P.s Leben u. Werke*, Lpz. 1878.

Über Boccaccio s. Gust. Koerting, *B.s Leben u. Werke*, Lpz. 1880.

Über die florentinische Akademie handelt R. Sieveking, Gött. 1812. L. Ferri, *Il Platonismo nell' Accad. Fiorentina*, Nuova Antologia, Luglio 1891. Über Plethon handeln: Leo Allatius de Georgii diatriba, in: *Script. Byzant.*, Paris 1651, XIV, p. 383—392, wiederabg. in Fabric. Bibl. Gr. X, Hamburgi 1721 (de Georgii S. 549—817), S. 739—758, ed. nov., curante Gottl. Christ. Harless, XII, Hamburg 1809 (de Georgii S. 1—136), S. 85—102. Boivin, querelle des philosophes du XV^e siècle, in: *Mémoire. de litt. tirés des Régistres de l'Acad. R. des Inscript. et bell. lett.*, tome II, 715 ff., deutsch, in *Hissmanns Magazin*, Bd. I, Göttingen u. Lemgo 1778, S. 215—242. W. Gass, Gennadius u. Pletho. Aristotelism. u. Platonism. in d. griech. Kirche, nebst e. Abh. üb. d. Bestreitung d. Islam im Mittelalt.; 2. Abth.: Gennadi et Plethonis scripta quaedam edita et inedita, Breslau 1844. Ferner *Πληθωνος λόγων συγγραφή τὰ σωζόμενα*, Pléthon,

traité des lois, ou recueil des fragments, en partie inédits, de cet ouvrage, par C. Alexandre, traduction par A. Pellissier, Paris 1858, und A. Elissen, *Analekten d. mittel- und neugriech. Litt.* IV, 2: *Plethons Denkschriften über den Peloponnes*, Lpz. 1860. Fritz Schultze, *Geo. Gemistos Plethon*, s. o.

Bessarionis *Opera omnia*, ed. Migne (Patrol. graec. T. CLXI), Par. 1866 (enthält nicht alle gedruckten Schriften des B.). Über ihn handeln: Al. Baudinus, *de vita et rebus gestis Bessarionis commentarius*, Rom 1777, Hacke, Harlem 1840, O. Raggi, Rom 1844, Wolff, Stud. u. Forschungen ü. d. Leb. u. d. Zeit des Cardinals B., 1. Heft, als Msept. gedr. Jena 1874, H. Vast, *Le cardinal Bessarion, étude sur la chrétienté et la renaissance vers le milieu du XV^e siècle*, Paris 1878, Sadov, Bessarion de N., son rôle au concile de Ferrara-Florence, ses oeuvres théologiques et sa place dans l'histoire de l'humanisme, St. Petersburg 1883. Vgl. auch Boissonade, *Anecd. gr. V.*, p. 454 ff. *Ἀγγελος Κανέλλος, Διατριβή π. Βησσαρίωνος ὡς φιλοσόφου, ἐν Ἀθήν.* 1889.

Des Marsilius Ficinus Übersetzung des Platon ist Flor. 1483—84, des Plotin 1492 zuerst erschienen, seine Schrift: *Theologia Platonica* Flor. 1482, seine sämtlichen Schriften mit Ausnahme der Uebersetzung des Platon u. des Plotin Basil. 1576. Vgl. über ihn: Leop. Galeotti, *Saggio intorno alla vita ed agli scritti di Marsilio Ficino*, in *Archivio storico Italiano*, nuova serie 1859, L. Ferri, di Mars. Ficino, in: *La filos. delle sc. Italiane*, 1883, Vol. 28; ders., *Platonismo di Ficino*, ebend. 1884, Vol. 29. Die Schriften des Johann Pico von Mirandola sind zu Bononia 1496, die des Johann und seines Neffen Johann Franz zusammen zu Basel 1572—1573 und 1601 erschienen. Vgl. Georg Dreydorff, *das System des Johann Pico von Mirandola und Concordia*, Marburg 1858. Calori Cesis, *Giov. P. della Mirandola detto la fenice degli ingegni*, 2. ed., Bologna 1872. Vincenzo di Giovanni, *Pico della Mirandola, filosofo platonico*, Firenze 1882. Mortetani, *La filos. cabballistica di P. della Mirand.*, Empoli 1898.

Über Reuchlin handeln Meyerhoff, Berlin 1830, L. Geiger, Lpz. 1871, Taverni, R. ed Erasmo nel rinascimento alemanno, Torino 1893. Über Hutten handelt D. F. Strauss, Lpz. 1858—60. Die beste Ausg. s. Schriften hat Böcking besorgt, Lpz. 1858—59, nebst Index bibliogr. Huttenianus, Lpz. 1858. Die Schrift des Agrippa von Nettesheim *de occulta philos.* ist Colon. 1510, 1531—33, und die Schrift *de incertitudine et vanitate scientiarum* Col. 1527 und 1534, Par. 1529, Antw. 1530 erschienen, seine Werke sind zu Lyon 1550, auch 1600 und deutsch zu Stuttgart 1856 gedruckt worden. H. Morley, *Life of C. A.*, 2 Bde., Lond. 1856. Eine Lebensbeschreibung des Agrippa ist auch enthalten im ersten Teile von F. J. von Bianco, *die alte Universität Köln*, Köln 1858. Chr. Sigwart, C. A. v. Nettesheim, in: *Kl. Schrift.* I, S. 1—24.

Über Theodorus Gaza Ludw. Stein, *Der Humanist Th. G. als Philosoph*, A. f. G. d. Ph., II, 1889, S. 426—458.

Des Laurentius Valla Werke sind Bas. 1540—43, einzelne Schriften schon früher gedruckt worden. Vgl. über ihn Joh. Vahlen, *Lorenzo Valla*, ein Vortrag (gehalten 1864), 2. Abdr., Berlin 1870. A. Paoli, *Lor. V.*, ovvero la filosofia della politica nel rinascimento. Parte I, Roma 1872. D. G. Monrad, *L. V.*, u. das Concil zu Florenz, aus dem Dänisch. von A. Michelsen, Gotha 1882. Über Vallas *dialecticae disputationes* referiert Prantl, *Gesch. d. Log.* IV, Lpz. 1870, S. 161—67. Gabotto, *L'Epicureismo di L. V.*, Rivista di filos. scientif. 1889. L. Barozzi e Gabbadini, *Studi sul Panormita e sul Valla*, Firenze 1891. Girol. Mancini, *Vita di L. V.*, Firenze 1891. M. v. Wolff, *Lorenzo V.*, s. Leben u. seine Werke, Lpz. 1893. Über Angelus Politianus handelt Jacob Mähly, *Angelus Politianus*, ein Culturbild aus der Renaissance, Lpz. 1864.

Die Werke des Agricola sind cura Alardi, Col. 1539, 2 Bde., erschienen. Außer seinen Erklärungen zu Boethius, *de consolat. phil.*, den Übersetzungen griechischer Schriften ist besonders zu erwähnen die Schrift *de inventione dialectica*, Il. III, 1480, wieder gedruckt Lovan. 1515, Argent. 1522, Colon. 1527, Par. 1538, Colon. 1570, im Auszug Colon. 1532. Bekannt ist noch sein Schreiben an Barbinianus: *de formando studio*. Über ihn: Joannes Saxo (Phil. Melanchthon), *oratio de vita R. A.*, 1539. J. P. Tressling, *vita et merita R. Agricolae*, 1830.

Gesamtausgabe der Schriften des Erasmus, veranstaltet von Beatus Rhenanus, erschien in 9 Foliobänden, Basel 1540—41, vermehrt ist die Ausgabe, welche Clericus besorgte, Leiden 1703—1706, 10 Foliobände. Über Erasmus handeln F. O. Stichardt, Lpz. 1870, Phil. Woker, *Diss.*, Paderb. 1872, am ausführlichsten H. Durand de Laur, *Erasme, précurseur et initiateur de l'esprit moderne*, 2 vols., Par. 1872 und R. B. Drummond, *E., his life and character as shown in his corre-*

spondence and works, Lond. 1873. E. Amiel, E., un libre penseur au XVI. s., Par. 1890. A. Richter, Erasmusstudien, Lpz. 1891. C. v. Miaskowski, *Erasmiana*, Jahrb. f. Ph. u. spec. Th., XIV, 1900. S. auch bei Reuchlin.

Der Briefwechsel des Mutianus Rufus, gesammelt und bearbeit. v. Carl Krause, *Ztschr. des Vereins f. hessische Gesch. u. Landeskunde*, 9. Supplem., 1885. Geo. Winter, Ein Hauptführer des deutsch. Humanismus, Nord u. Süd, 47, 1888. S. 119—136.

Pomponatii de immort. animae, Bonon. 1516, Ven. 1524, Basil. 1634, ed. Chr. G. Bardili, Tub. 1791; Apologia (gegen die Angriffe Contarinis), Bonon. 1517; Defensorium (contra Niphum), Bonon. 1519; de fato, libero arbitrio, praedest., provid. Dei libri quinque, Bonon. 1520, Basil. 1525, 1556, 1567; de naturalium effectuum admirandorum causis s. de incantationibus liber, verfasst 1520, Basil. 1556, 1567; de nutritione et augmentatione, Bonon. 1521. Über ihn handeln Francesco Fiorentino, Pietro Pomponazzi, Florenz 1868, G. Spicker, Inaug.-Diss., München 1868, Ludw. Muggenthaler, Inaug.-Diss., München 1868, B. Podestà, Bologna 1868, L. Ferri, Firenze 1872 (estratto dall' Archiv. stor. Italiano), la psicologia di P. Pomponazzi (commento al de anima di Aristotele), Roma 1877, Ad. Franek in seinen *Moralistes et Philosophes*, Par. 1872, S. 85—136, P. Ragnisco, P. P. e. G. Zabarella (estr. dagli Atti del R. istituto veneto di sc. etc.), Ven. 1887. Über Cesare Cremonini handelt Mabillean, *étude historique sur la phil. de la renaiss. en Italie*, Paris 1881. Über Zabarella Labanca, G. Zabarella, Nap. 1878. Pietro Ragnisco, Giac. Z. il filosofo, la polemica tra Francesco Piccolomini e. G. Z. nella università di Padova (estr. dagli Atti del R. istit. veneto di scienze etc.), Venezia 1886; G. Z. il fil., una polemica di logica nell' univers. di Pad. nelle scuola di B. Petrella e di G. Z. (estr. dagli Atti del R. istit. veneto di sc. etc.), Venezia 1886.

Montaigne, *Essais*, Bordeaux 1580, und seitdem bis auf die Gegenwart sehr häufig; neuerdings avec les notes de tous les commentateurs choisies et complétées par M. J. V. Leclerc, et une nouvelle étude sur M. par Prévost-Paradol, Paris 1865; ferner M. Montaigne, *Essais*, texte original de 1580, und die variantes des éditions de 1582 et 1587, publ. par R. Dezeimeris et H. Barekhausen, Bordeaux 1870; accompagnés d'une notice sur sa vie et ses ouvrages, d'une étude bibliographique etc. par E. Courbet et Ch. Royer, Par. 1872; réimprimés sur l'édit. orig. de 1588 par H. Motheau et D. Jouaust, Par. 1873 u. *Essais ins Deutsche übers.* v. Wald. Dyhrenthurth, Breslau 1895, N. F., ebd. 1897. *Ausgewählte Essays* a. d. Französisch, v. Em. Kühn, 4 Bde., Strassb. 1900 ff. Payen, *Documents inéd.* s. M., Par. 1847, 56. Über ihn handeln u. a.: Eugène Bimbenet, *les Essais de M. dans leurs rapports avec la législation moderne*, Orléans 1864. A. Leveau, *Étude sur les essais de Montaigne*, Paris 1870. H. Thimme, *der Scepticismus Montaignes*, I. D., Jena 1876. Arend Henning, *der Scepticismus M.s u. seine geschichtl. Stellung*, I. D., Jena 1879. Mme. Jules Favre, *M. moraliste et pédagogue*, Par. 1887. Ivan Georgov, *M. als Vertreter des Relativismus in d. Moral*, I. D., Lpz. 1889. P. Bonnefon, *M., l'homme et l'oeuvre*, Par. 1893; ders., *M. et ses amis*, 1898. P. Stapfer, *M.*, 1895. J. Gerdemann, *Das Thier in d. Philos. M.s*, Diss., Würzb. 1897. M. E. Lowndes, *M. de M.*, Cambridge 1898. I. Bruns, *M. u. die Alten*, Kiel 1898. P. Schwabe, *M. als philos. Charakter*, E. Beitr. zur Kulturgesch. der Renaissance, Diss., Lpz. 1899. G. Guizot, *M. Etudes et fragments*, Par. 1899. Em. Kühn, *Die Bedeutung M.s für unsere Zeit*, Strassb. 1904. Herzberg, *Üb. Montaigne*, Lpz. 1905.

Charron, de la sagesse, Bordeaux 1601 u. ö., herausg. von Renouard, Dijon 1801 (das skeptische Hauptwerk Charrons; die frühere Schrift: *Trois vérités contre tous athées, idolâtres, juifs, Mohamétans, hérétiques et schismatiques*, Paris 1594, ist dogmatischer gehalten); die Discours chrétiens sind später erschienen. Hugo Liebscher, *Ch. u. sein W. „de la sagesse“*, Lpz. 1890. Bonnefon in: *Montaigne et ses amis*. L. Wessel, *D. Ethik Ch.s*, Diss., Erlang. 1904. — Sanctius, *Tractatus de multum nobili et prima universali scientia, quod nihil scitur*, Lugd. 1581 u. ö.; *Tractatus philosophici*, Rotterdam 1649. Über ihn handeln Ludwig Gerkrath, Wien 1860. Cesare Giarratano, *Il pensiero di Francesco Sanchez*, Nap. 1903. — Le Vayer, *Cinq dialogues faits à l'imitation des anciens par Horatius Tubero*, Mons 1673 u. ö.; *Oeuvres* (ohne jene Dialoge), Par. 1654—56 u. ö. — Simon Foucher, *Histoire des Académiciens*, Paris 1690; *De philos. Academica*, Paris 1692. Über ihn handelt F. Rabbe, l'abbé Simon Foucher, chanoine de la Sainte Chapelle de Dijon, Dijon 1867.

Über die Geschichte des Skeptizismus der neueren Zeit handelt: H. Was., *geschiedenis van het Scepticisme der zeventiende eeuw in de vornameste Europeesche Staaten*. 1. afl. *Geschiedenis van het Scepticisme in England*, Utrecht 1870.

In dem Maße, wie durch Gewerfleiß und Handel der Wohlstand zunahm, Städte entstanden und ein freier Bürgerstand aufkam, der Staat sich konsolidierte und an den Höfen, bei dem Adel und unter den Bürgern neben den Kriegen und Fehden auch für die Ausschmückung des Lebens durch die Künste des Friedens Muße blieb, erwuchs eine weltliche Bildung neben der geistlichen. Dichter priesen Kraft und Schönheit; der Mannesmut, der sich in hartem Kampfe bewährt, die Zartheit des Gefühls in der Minne Wonne und Leid, die Innigkeit der Liebe, die Glut des Hasses, der Adel der Treue, die Schmach des Verrats, jedes natürliche und sittliche Gefühl, das sich in der Gemeinschaft des Menschen mit dem Menschen entwickelt, fand in weltlicher Dichtung einen tief das Gemüt ergreifenden Ausdruck. Diese humane Bildung erschloß auch den Sinn für antike Dichtung und Weltanschauung. Am frühesten erwachte in Italien wiederum die niemals ganz erloschene Liebe zu der alten Kunst und Literatur. An die politischen Parteikämpfe knüpften sich Verständnis und Interesse für die altrömische Geschichte; das soziale Leben des emporblühenden Bürgerstandes und der zu Reichtum und Macht gelangten edlen Geschlechter gab Muße und Sinn für eine Wiederbelebung der erhaltenen Reste antiker Kultur. Die Beschäftigung mit der römischen Literatur rief das Bedürfnis nach Kenntnis der griechischen hervor, die in Griechenland selbst sich noch größtenteils erhalten hatte. Man begann dieselbe dort aufzusuchen und wissenschaftlich hervorragende Männer von dort heranzuziehen, schon lange, bevor das Herannahen der Türken und die Einnahme Konstantinopels (1453) gelehrte Griechen zur Auswanderung nach Italien bestimmen konnte. Wenn Heeren (Gesch. des Studiums der class. Litt. seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften Bd. I, S. 283) sagt, man würde die griechischen Musen nach Italien geholt haben, wenn sie sich nicht dahin geflüchtet hätten, so ist nicht richtig, daß sie sich nur dorthin geflüchtet haben, sondern man hat sie auch nach Italien geholt.

Dante Alighieri (1265—1321), dessen kühner Dichtung vom Weltgericht die scholastische Verflechtung der christlichen Theologie mit der aristotelischen Weltansicht nach der Weise des Thomas v. Aquino zur theoretischen Grundlage dient, hat seinen Sinn für poetische Form besonders an Virgil gebildet. In seinem vor der Divina Comedia geschriebenen „Il amoroso Convivio“ (Convito) hatte er skeptische Neigungen gegenüber der kirchlichen Lehre gezeigt. Seine Schrift „De monarchia“ behandelt das Verhältnis zwischen Kirche und Staat und will letzteren von ersterer schon unabhängig wissen.

Francesco Petrarca (20. Juli 1304 bis 18. Juli 1374), der Sänger der Liebe, hegte die mächtigste Begeisterung für die alte Literatur; er war mit der römischen innig vertraut und hat sich durch eigene Sammlung von Manuskripten und durch den Eifer zum Aufsuchen und zum Studium der Werke der Alten, womit er andere zu erfüllen wußte, ein unschätzbares Verdienst um deren Erhaltung und Verbreitung erworben. Petrarca liebte den Aristoteles nicht und sprach sich ziemlich rücksichtslos über ihn aus, den Platon verehrte er dagegen. Doch kannte er beide nur wenig. Obgleich er eine Reihe der platonischen Dialoge im Urtext besaß, konnte er sie doch nicht lesen. Er haßte den ungläubigen Averroismus. Ein populäres und paränetisches Philosophieren in der Weise des Cicero und des Seneca zog er der aristotelischen Schulphilosophie vor. In seinen Schriften wie im Leben wollte er ein Stoiker sein: die tranquillitas ist das zu erreichende Ziel. Von seinen philosophischen Traktaten sind die bedeutendsten De contemptu mundi colloqu. III, worin er aecidia, Weltschmerz, äußert, und Secretum suum (auch De secreto conflictu curarum suarum genannt), eine Art Konfessionen, an die augustinischen erinnernd, in denen er strebt, durch rückhaltlose Offenheit

den Frieden der Seele zu finden. Sodann sind zu erwähnen: *De remediis utriusque fortunae* II. II, zwei Gespräche, von welchen das erste den Gefahren der Glücksgüter zu entgehen, das zweite die Leiden des Lebens mit Gleichmut zu ertragen lehrt, *De vita solitaria* II. II. Unbedeutender ist sein Fürstenspiegel: *De republica administranda et de virtutibus et de officiis imperatoris*. Die II. II *De vera sapientia* sind untergeschoben und größtenteils dem Nicolaus Cusanus entlehnt. In der griechischen Sprache hat ihn Bernhard Barlaam (gest. 1348) unterrichtet, den wohl weniger die Liebe zu der Sprache und den Werken des Homer, Platon und Euklid als ehrgeiziges Streben aus Kalabrien, in dessen Klöstern die griechische Sprache niemals unbekannt geworden war, nach Griechenland geführt hatte, von wo aus er als Gesandter des Kaisers Andronikus des Jüngeren an den Papst Benedikt XII. nach Avignon kam. Der Unterrichts, den er hier im Jahre 1339 dem Petrarca erteilte, blieb zwar wegen der Kürze der Zeit unzureichend, ist aber dennoch durch die Anregung, die Petrarca empfing und verbreitete, höchst einflußreich geworden. Von Hnr. Canisius in *Lectionum antiqu.* T. VI, 1604 ist herausgegeben: *Ethica secundum Stoicos composita per D. Barlaamum*, auch in der *Biblioth. scr. eccl.* T. XXVI, Leiden 1675, wieder abgedruckt.

Mit Petrarca war Giovanni Boccaccio (Johann von Certaldo, 1313—1365) befreundet, der von Barlaams Schüler Leontius Pilatus, dem Übersetzer des Homer, in den Jahren 1360—63 das Griechische etwas gründlicher als Petrarca erlernte. Freilich, einen griechischen Schriftsteller zu verstehen, war auch Boccaccio nicht imstande. Bei ihm verband sich bereits mit dem Interesse am Altertum die Gleichsetzung des Christentums als einer nur relativ wahren Religion mit anderen Religionen; sein (sittlich höchst frivoles) *Decamerone* enthält (1. Nov. 3) die später von Lessing im Nathan erneute und modifizierte Geschichte von den drei Ringen, deren Grundgedanke bereits in der Philosophie des Averroes liegt. Auf Boccaccios Empfehlung wurde Leontius von den Florentinern an ihrer Universität als öffentlicher Lehrer der griechischen Sprache mit einem festen Gehalt angestellt. Seine Leistungen entsprachen zwar nicht ganz den Erwartungen, aber das Beispiel war gegeben und fand auch an anderen Universitäten Nachahmung.

Mit großem Erfolg lehrte Johannes Malpighi aus Ravenna, ein Zögling des Petrarca, die lateinische Literatur zu Padua und seit 1397 zu Florenz. Sammlung von Handschriften ward mehr und mehr den Reichen und Mächtigen zur Ehrensache, und die Liebe zu Altertumsstudien entzündete sich in immer weiteren Kreisen an der Lektüre der klassischen Werke. Manuel Chrysoloras aus Konstantinopel, gest. 1415 zu Kostnitz, ein Schüler Plethons, war der erste geborene Grieche, der als öffentlicher Lehrer der griechischen Sprache und Literatur in Italien (zu Venedig, dann zu Florenz, Pavia, Rom) auftrat. Er lieferte eine wortgetreue Übersetzung von Platons Republik. Durch ihn haben sein Neffe, der zu Konstantinopel und auch in Italien lehrende Joh. Chrysoloras, Leonardus Aretinus, Franciscus Barbarus, Guarinus von Verona u. a. ihre Bildung erhalten. Schüler des Johannes Chrysoloras war u. a. Franc. Philelphus (Filelfo, 1398 bis 1481), Verfasser einer eklektisch gehaltenen Schrift *De morali disciplina* II. quinque, zusammen mit einer Paraphrase des Averroes zu der Republik Platons und einer Disputatio des Franc. Robertellus zu der Politik des Aristoteles gedruckt Venetiis 1552. Aug. Messer, Franz. Phil. „*De morali disciplina*“, A. f. G. d. Ph., IX, 1896, S. 337—341, und Felice Tocco, *Ancora del „De morali disciplina“ di F. F.*, ebd. S. 486—491. Der Sohn des Franciscus und der Tochter des Joh. Chrysoloras, Theodora, war der (zu Konstantinopel 1426 geborene, zu Mantua 1480

gestorbene) Marius Philephus, der den Ruhm seines Vaters weitaus nicht erlangte. (Über ihn handelt Guillaume Favre a. a. O. S. 7 ff. ausführlich.)

Leonardus Aretinus (L. Bruni aus Arezzo, geb. 1369, gest. 1444 als Staatskanzler zu Florenz), der bedeutendste Schüler des Manuel Chrysoloras, hat in den Jahren 1397 und 98 zu Florenz, Rom und Venedig zuerst ein dauerndes Interesse für das Studium der griechischen Sprache begründet. Er hat platonische Schriften, den Phaedon, Gorgias, Kriton, die Apologie, die Briefe, den Phaedrus, sodann aristotelische Schriften, insbesondere die nikomachische Ethik und die Politik (die letztere nach einem Codex, den Palla Strozzi aus Konstantinopel erhalten hatte; vielleicht benutzte Bruni zugleich die Handschrift, die der ihm befreundete Francesco Filelfo aus Konstantinopel 1429 mitgebracht hatte) ins Lateinische übersetzt, wodurch Moerbecks durch Thomas von Aquino veranlaßte wörtliche, geschmack- und verständnislose Übersetzung verdrängt ward. Die Politik des Aristoteles ist ihm ein opus magnificum ac plane regium. Seine Übersetzungen der aristotelischen Schriften in klarer und edler Sprache, aber frei gehalten, fanden außerordentlichen Beifall und standen lange Zeit in höchstem Ansehen, da man in ihnen den wahren Aristoteles endlich zu haben glaubte. In seiner Schrift De disputationum usu (hrsg. von Feuerlin, Nürnberg 1735) bekämpft er die scholastische Barbarei und empfiehlt neben Aristoteles (dessen Text er für sehr korrupt hält) besonders Varro und Cicero, wie er auch sonst auf letzteren und die Stoa großen Wert legt. Ein Isagogicon moralis disciplinae, worin er namentlich die aristotelische, stoische und epikureische Ethik miteinander vergleicht, die erste aber bevorzugt, ist öfter gedruckt, schon 1475 in Löwen, freilich als eine Schrift des Aristoteles de moribus ad Eudemum Leonardo Aretino interprete, auch von Joh. Weidner, Jena 1607, herausgegeben. (Vgl. Felice Tocco, L'isagogicon moralis disciplinae di L. Br. A., A. f. G. d. Ph., VI, S. 157—169.) In einem Schriftchen Dialogus de tribus vatibus florentinis (herausgeg. von Th. Klette, Beiträge zur Gesch. und Litteratur der italienisch. Gelehrtenrenaissance, II, Greifsw. 1889, u. von K. Wotke, Wien 1889) äußert sich Bruni über die gleichzeitige Philosophie, greift die Scholastiker und englische Dialektiker, u. a. Occam an. Mit ihm war gleichgesinnt Aeneas Sylvius Piccolomini (Papst Pius II., gest. 1464; über ihn handelt Georg Voigt, 3 Bde., Berlin 1856—63). Zu gleicher Zeit mit diesen lebte Johannes Baptista Buonosegnius, der unter den Neueren zuerst eine Art kurzer Geschichte der alten Philosophie gab in einem Briefe aus dem Jahre 1458, dessen Empfänger unsicher ist (mitgeteilt von Ludw. Stein, Handschriftenfunde zur Philosophie der Renaissance, A. f. G. d. Ph. I, 1888, S. 534—553. Viel gebraucht war zu Ausgang des 15. Jahrhunderts und im 16. Gualteri Burlaei, Walter Burleigh, Schüler des Duns, gest. 1357 in Oxford, De vita et moribus philosophorum, Köln 1472, zuletzt herausgeg. von Herm. Knust, Tübing. 1886, eine freilich sehr mangelhafte Geschichte der Philosophie von Thales bis Seneca). Zu Mailand und anderen Orten lehrte Constantinus Lascaris aus Konstantinopel die griechische Sprache. Sein Sohn Johannes Lascaris (1446—1535) hat als Gesandter des Lorenzo von Medici (geb. 1448, gest. 1492) an Bajesid II. den Ankauf vieler Manuskripte für die mediceische Bibliothek vermittelt. An der aldinischen Ausgabe griechischer Klassiker hat sich besonders sein Schüler Marcus Musurus eifrig beteiligt.

Am Hofe des Cosmus von Medici (geb. 1389, gest. 1464) lebte eine Zeitlang (seit 1438) Georgios Gemistos Plethon aus Konstantinopel (geb. um 1355, gest. im Peloponnes 1450), der einflußreichste Erneuerer des Studiums der platonischen und neuplatonischen Philosophie im Occidente. Er änderte seinen Beinamen Γεμιστός (der Vollgewichtige, den er wahrscheinlich wegen seiner Ge-

lehrsamkeit auf den verschiedensten Gebieten erhalten hatte) in den gleichbedeutenden, attischeren und an *Πλάτων* anklingenden Namen *Πλήθων* um. Obwohl er zu der Isagoge des Porphyrius und den Kategorien und der Analytik des Aristoteles Erläuterungen schrieb, so verwarf er doch mit größter Entschiedenheit die aristotelische Lehre, daß die Individuen die ersten Substanzen seien, das Allgemeine aber ein Sekundäres, fand die Einwürfe gegen die platonische Ideenlehre unzutreffend und bekämpfte die aristotelische Theologie, Psychologie und Moral. Er setzte in seinem Kompendium der Dogmen des Zoroaster und des Platon, welches vielleicht ein integrierender Teil seines umfassenden Werkes: *νόμων συγγραφή* war (das infolge der Verdammung durch den Patriarchen Gennadius nur bruchstückweise auf uns gekommen ist), auch in seiner um 1440 zu Florenz verfaßten Abhandlung über den Unterschied zwischen der platonischen und aristotelischen Philosophie (*περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται*, gedruckt Par. 1541, lat. Bas. 1574) und in anderen Schriften der aristotelischen Hinneigung zum Naturalismus die theosophische Richtung des Platonismus lobpreisend entgegen, ohne freilich Platons Lehre von der neuplatonischen zu unterscheiden und ohne die Abweichung einzelner platonischer Philosopheme von den entsprechenden christlichen Dogmen (insbesondere der platonischen Lehren über die Präexistenz der menschlichen Seelen vor dem irdischen Leben, über die Weltseele und die Gestirnseelen, mancher ethisch-politischen Lehren, auch der neuplatonischen Annahme der Ewigkeit der Welt) sonderlich in Anschlag zu bringen. Das Christentum war für ihn nicht der Maßstab für die Wahrheit des Platonismus, sondern mußte sich diesem eher unterordnen. Neben Platon stellt er Pythagoras, Timaeus, Parmenides, Iamblichus u. a. Vieles schöpfte er aus Proklus, den er freilich nie nennt, und neigte sich sogar der Theurgie und Dämonologie zu. Es wurde ihm der Vorwurf gemacht, er wolle einen Polytheismus im „philosophischen Gewande“ einführen.

Durch Plethons Vorträge ist Cosmus von Medici für den Platonismus mit warmer Liebe erfüllt und zur Gründung der platonischen Akademie zu Florenz veranlaßt worden, deren erster Vorsteher Marsilius Ficinus war. Diese Akademie war weniger eine fest organisierte Gesellschaft als eine freie Vereinigung solcher, welche das Studium Platons und die Vorliebe für diesen verband. Von Cosmus von Medici vererbte sich die Begeisterung für Platon auf alle Mediceer. Ihre Blütezeit erreichte die Akademie unter den jugendlichen Lorenzo und Giuliano von Medici; nach Lorenzos Tod verfiel sie allmählich. Von ihr aus verbreitete sich das Studium Platons nicht nur über Italien, sondern über das ganze gebildete Europa.

Bessarion zu Trapezunt, 1403 geb., 1436 Erzbischof zu Nicäa, das er freilich nie gesehen hat, begleitete den Kaiser Johannes VII. Palaeologus nach Italien und brachte die Glaubensunion zu Florenz 1439 zustande, die aber nicht von langer Dauer war. Er selbst trat zur lateinischen Kirche über, wurde vom Papst Eugen IV. zum Kardinal erhoben, fungierte fünf Jahre als päpstlicher Legat zu Bologna, wäre nach Nicolaus' V. Tode beinahe Papst geworden, hatte seinen Wohnsitz später in Rom und starb den 19. Novbr. 1472 zu Ravenna. Zehn Jahre nach der Eroberung Konstantinopels, 1463, hatte er von Papst Pius II. den Titel eines Patriarchen von Konstantinopel erhalten. Ein Kreis von griechischen und lateinischen Gelehrten umgab ihn. Als ein Schüler des Plethon verteidigte er gleich diesem, jedoch mit größerer Mäßigung und Unparteilichkeit, den Platonismus. Seine bekannteste Schrift: „*Adversus calumniatorem Platonis*“, Rom (1469), Venet. 1503 und 1506, ist gegen des Aristotelikers Georg von Trapezunt *Comparatio Aristotelis et Platonis* gerichtet, der, durch Plethons Angriff auf den

Aristotelismus gereizt, in leidenschaftlicher Weise den Platonismus bekämpft hatte. In einem Briefe vom 19. Mai 1462 an Michael Apostolius, einen noch jungen und leidenschaftlichen Verteidiger des Platonismus, der den Aristoteles und den Aristoteliker Theodorus Gaza, einen Bekämpfer des Plethon, in seiner Schrift *Πρὸς τὰς ἐντὲρ Ἀριστοτέλους περὶ οὐσίας κατὰ Πλήθωνος Θεοδώρου τοῦ Γαζῆ ἀντιλήψεις* geschmäht hatte, sagt Bessarion: ἐμὲ δὲ φιλοῦντα μὲν ἴσθαι Πλάτωνα, φιλοῦντα δ' Ἀριστοτέλη καὶ ὡς σοφωτάτῳ σεβόμενον ἐκατέρῳ. Er tadelt selbst an dem von ihm hochgeachteten Plethon die Heftigkeit der Bekämpfung des Aristoteles; den Michael aber ermahnt er, mit Achtung zu jenem großen Philosophen des Altertums aufzuschauen, jeden Kampf aber nach dem Vorbilde des Aristoteles mit Mäßigung, nicht durch Schmähungen, sondern durch Argumente zu führen. Bessarions Übersetzung der xenophontischen Memorabilien, der Metaphysik des Aristoteles und des erhaltenen Fragments der theophrastischen Metaphysik sind durch strenge Wörtlichkeit oft unlateinisch, obschon nicht mehr in dem Maße, wie frühere, von den Scholastikern benutzte Übersetzungen, haben aber bessere Leistungen Späterer vorbereitet.

Marsilius Ficinus (Marsiglio Ficino), geb. zu Florenz 1433, durch Cosmus von Medici als Lehrer der Philosophie an der Akademie zu Florenz angestellt, gest. 1499, hat sich besonders durch seine, soweit es damals möglich war, zugleich treue und elegante Übersetzung der Werke des Platon und Plotin, auch einiger Schriften des Porphyrius und anderer Neuplatoniker, ein bleibendes Verdienst erworben. Er sah in Platon das verkörperte Ideal eines Weisen, dem man nur mit innigster Verehrung wie einem Propheten nahen dürfe. Doch hielt er die Neuplatoniker wenigstens ebenso hoch. Auch neigte er sich selbst dem Pythagoreismus zu. In seinem Hauptwerke: *Theologia Platonica* bemerkt man einen gewissen Mystizismus.

Johann Pico von Mirandola (1463—94) hat mit dem Neuplatonismus kabbalistische Doktrinen verschmolzen. Gott hat sich nach ihm in allen Religionen, auch in der Philosophie, offenbart, ein Gedanke, der schon in den Hymnen Lorenzos von Medici ausgesprochen war. Mirandola stellte 900 Thesen auf, über die er in Rom zu disputieren gedachte (gedr. Rom 1486, Colon. 1619); doch ward die Disputation untersagt. Seine Richtung teilte sein Neffe Johann Franz Pico von Mirandola (gest. 1533).

Zu erwähnen ist hier auch Savonarola (1452—1498), der zwar als sittlicher und politischer Reformator seine hauptsächlichste Bedeutung hat, doch aber auch in das Gebiet der philosophischen Theorie hinübergriff, eigene Ansichten aber wenig entwickelte, sondern sich in seinem *Compendium totius philosophiae*, öfter erschienen, z. B. Ven. 1542, im ganzen und in seinem *Compendium logices* ed. Flor. 1497, auch Ven. 1534, noch mehr an Aristoteles, wenngleich nicht in rein scholastischer Form, hielt. Allerdings will man auch platonische Einflüsse nicht ganz mit Unrecht bei ihm feststellen. Er nimmt neben der sinnlichen Evidenz die des Verstandes vermöge des lumen naturale und die des Glaubens, die übernatürlicher Art ist, an. S. üb. ihn Villari, *La storia di G. S. e de' suoi tempi*, 2 voll., 2. Aufl., Flor. 1887, deutsch Lpz. 1868. M. Glossner, S. als Apologet und Philosoph. E. philosophiegeschichtl. Studie, Paderb. 1898, 4. Ergänzungsh. zum Jahrb. f. Philos. u. spec. Th.; ders., S. u. Renaissance im Spiegel der „historisch. Theologie“, ebd. 14, 1900. E. Commer, Savonarola, Jahrb. f. Philos. u. spec. Th., XIII, 1899, XIV, 1900.

Auch ein Jude, bekannt unter dem Namen Leo Hebraeus (geb. zu Lissabon zwischen 1460 und 1463, hatte viel unter seinem Glauben zu leiden, ist aber vielleicht später zum Christentum übergetreten, gest. zwischen 1520 und 1535,

vielleicht in Ferrara; ob er identisch ist mit Judah Abarbanel, ist zweifelhaft; vielleicht war er der Mantuaner Messer Leo, s. Ludw. Stein, A. f. G. d. Ph., III, S. 108 f.), ist hier zu erwähnen, da auf ihn der Platonismus bedeutenden Einfluß gewann, so daß er begeisterte Gespräche über die Liebe (*Dialogi di amore*, Roma 1535, Vened. 1541 u. ö.) schrieb. Die philosophische Theorie verwandelte sich ihm in die Liebe, und zwar in die „intellectuale Gottesliebe“, was schon auf Spinoza hinweist. S. üb. ihn Bernh. Zimmels, L. H. ein jüd. Ph. der Renaissance, Lpz. 1886; ders., Leone Hebreo, Neue Studien, Wien 1892. Vgl. auch Grundr. II, 9. Aufl., § 29, S. 270.

Durch Ficinus und namentlich durch Pico ist Johann Reuchlin (1455 bis 1522) für den Neuplatonismus und die Kabbala gewonnen worden. Er schrieb *Capnion sive de verbo mirifico* (Bas. 1494, Tüb. 1514, eine Unterredung zwischen einem Heiden, Juden und Christen) und *de arte cabbalistica* (Hagenau 1517; 1530). In der letzteren Schrift sagt er: *in mente datur coincidere contraria et contradictoria, quae in ratione longissime separantur*. Beschäftigung mit Mathematik und Physik tritt ein, nachdem die Seele des Sturms der Leidenschaften Herr geworden und zur Gemütsruhe gekommen ist. Mit dem Studium der klassischen Sprachen verband Reuchlin das der hebräischen; gegen den Fanatismus kölnischer Dominikaner, welche die Verbrennung der außerkanonischen jüdischen Literatur beabsichtigten, hat er diese gerettet. Sein Kampf gegen die „Dunkelmänner“, an dem sich namentlich auch Ulrich von Hutten (1488—1523) beteiligte, hat der Reformation vorgearbeitet.

Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim (geb. 1486 zu Köln, gest. 1535 nach einem abenteuerlichen Leben zu Grenoble), der an Reuchlin und an Raymundus Lullus sich anschloß, verband neuplatonischen Mysticismus und Magie, sowie das Streben, sich die Natur zu unterwerfen, mit Skeptizismus. Gott hat das All aus Nichts geschaffen nach dem Vorbild der Ideen seines Geistes. Gleichsam von ihm ausgehende Strahlen sind seine vielen Namen, die Götter der Alten, die Sephiroth der Kabbalisten, die göttlichen Eigenschaften der Neuere. Drei Welten bilden das All: das Reich der Elemente, die himmlische Welt der Gestirne, die intelligible Welt der Engel. Vermittelt der in allen Dingen wohnenden Seele, des *spiritus mundi*, des fünften, den anderen vier übergeordneten Elements (Äther des Aristoteles), wirkt jede höhere Welt auf die niederen ein. Dieser *spiritus mundi* ist die samenentfaltende Kraft, die alles Wachstum, alle Erzeugung, alle Veränderung hervorbringt und bedingt, ähnlich dem *λόγος σπερματικός* (den Keimformen) der Stoiker. Der Mensch steht im Mittelpunkt der drei Welten; da Alles in ihm sich vorfindet, kann er auch Alles erkennen. Auf den Zusammenhang der drei Welten gründet sich die Magie, in welche die *occulta philosophia* aufläuft; der menschliche Geist vermag die in den Dingen ruhenden Kräfte zu erkennen und vermittelt derselben die höheren Mächte zu seinem Dienst zu gebrauchen. In der kleinen Schrift *De triplici ratione cognoscendi deum* legt er dar, daß in der Erkenntnis und Liebe Gottes die wahre Gerechtigkeit, Weisheit und Glückseligkeit ruhe.

Unter den Aristotelikern des fünfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts ist Georgius Scholarius mit dem Beinamen (den er, wie es scheint, als Mönch annahm) Gennadius, geb. zu Konstantinopel, eine Zeitlang (seit 1453) unter dem Sultan Mohammed Patriarch, gest. um 1464, als Gegner des Plethon aufgetreten, den er besonders auf Grund der Schrift: *νόμον συγγραφή* (die er zur Vernichtung verurteilte) des Ethnizismus beschuldigte, nachdem er schon früher seinen Platonismus bekämpft und den Aristotelismus verteidigt hatte. Außer Plethons Abweichungen von christlichen Dogmen mußten seine Angriffe gegen das entartete

Möchtum, seine der platonischen Polemik gegen orphische Sühnpriester nachgebildeten Äußerungen gegen solche Opfer und Gebete, durch welche Gott zu einem nicht gerechten Verhalten bestimmt werden solle, gegen ihn reizen. Des Gennadius Schrift: *κατὰ τῶν Πλήθωνος ἀποριῶν ἐπ' Ἀριστοτέλει* ist durch M. Minas Par. 1858 ediert worden. Gennadius hat einen Kommentar zu des Porphyrius Isagoge und zu logischen Schriften des Aristoteles verfaßt und scholastische Schriften, insbesondere des Thomas von Aquino und u. a. auch den Traktat des Gilbertus Porretanus *De sex principiis* (s. Grdr. II, 9. Aufl., § 25, S. 219), der als Ergänzung der aristotelischen Schrift über die Kategorien galt, ins Griechische übersetzt. Auch wird ihm in mehreren Handschriften eine griechische Übersetzung des größten Teiles des logischen Kompendiums des Petrus Hispanus zugeschrieben, die jedoch nach anderen bereits Maximus Planudes (um 1350) angefertigt haben soll, wogegen derselbe griechische Text in einer Münchener Handschrift und hiernach auch in der Ausgabe von Ehinger, Wittenberg 1597, als eine Schrift des (im 11. Jahrh. lebenden) griechischen Philosophen Psellus bezeichnet wird, aus welcher demnach das Kompendium des Petrus Hispanus übersetzt sein müßte (s. Grdr. II, 9. Aufl., § 27, S. 230 f.). Doch ergeben sich gegen die letztere Annahme, die besonders von Prantl vertreten war, unüberwindliche Bedenken.

Georgius Trapezuntius, geb. 1396, wahrscheinlich auf Candia, gest. 1484, gegen den Bessarions oben erwähnte Schrift gerichtet ist, lehrte zu Venedig und Rom die Rhetorik und Philosophie. Er tadelt in seiner *Comparatio Platonis et Aristotelis* (veröffentlicht 1464, auch Venet. 1523) die Richtung des Plethon als unchristlich, wirft ihm vor, er habe eine neue Religion zu gründen beabsichtigt, die weder die christliche, noch die mohammedanische, sondern die neuplatonisch-heidnische sei, und behandelt ihn wie einen neuen und gefährlicheren Mohammed. Nicht bei Platon, sondern nur bei Aristoteles findet Georg von Trapezunt bestimmte und haltbare philosophische Sätze in lehrhafter systematischer Form. Seine Schrift *de re dialectica* (gedr. Lugdun. 1559 u. ö.) bekundet bei der Reproduktion der aristotelischen Schultradition den Einfluß des Cicero. Mehrere aristotelische Schriften sind von ihm übersetzt und kommentiert worden. Auch die Gesetze Platons hat er ins Lateinische übertragen. Seine Übersetzungen sind aber flüchtig und ungenau angefertigt.

Theodorus Gaza, geb. gegen 1400 zu Thessalonich, gest. 1478, kam 1440 nach Italien, war einige Jahre in der Schule Vittorinos da Feltre, wurde 1447 Professor in Ferrara, lehrte über griechische Sprache und Literatur, hielt sich dann abwechselnd in Rom unter Papst Nicolaus V., in Neapel, auf einer Pfarrei in Catania, auch wieder in Ferrara, wo er über Aristoteles Vorträge hielt, auf. Er war ein gelehrter Aristoteliker, Gegner Plethons, jedoch mit Bessarion befreundet und zeichnete sich unter den Humanisten als reiner Charakter aus. Er hat besonders naturwissenschaftliche Schriften des Aristoteles und des Theophrast übersetzt, auch einige philosophische Abhandlungen, Aristoteles und dessen Verhältnis zu Platon betreffend, verfaßt.

Laurentius Valla (Lorenzo della Valle), geb. 1407, wahrscheinlich zu Piacenza, obwohl er sich selbst einen Römer nannte, gest. in Rom am 1. August 1457, der Übersetzer der Ilias, des Herodot und des Thukydides, Feind der Tradition und der Autoritäten, hat die Unkritik auf dem Gebiete der Geschichte und die geschmacklose Subtilität auf dem Gebiete der Philosophie scharf und erfolgreich bekämpft. Aus Cicero, an dem er freilich auch viel auszusetzen findet, und Quintilian, sowie aus eigenen Beobachtungen des Denkens und Sprechens entnimmt er logische und rhetorische Normen. Seine *Dialecticae disputationes contra Aristotelicos*, zuerst 1499 gedruckt, sind ein Lehrbuch der Logik als einer scientia

rationalis, die zugleich sermocinalis ist. Die aristotelische Lehre von den Kategorien und Substanzen greift er heftig an, sowie er auch in des Aristoteles Lehren von der Ewigkeit der Welt und dem Wesen der Seele Widersprüche aufdeckt. In seinem Dialoge *De voluptate*, den er als Lehrer der Rhetorik an der Hochschule zu Pavia 1431 veröffentlichte (später arbeitete er ihn etwas um und gab ihm den Titel *De summo bono*; in dieser Umarbeitung mit der Schrift *De libero arbitrio* gedruckt Lovanii 1493), vertrat er ziemlich unverblümt die Ansicht, daß die Lust das wahre und sogar einzige Gut sei, und ließ die sinnliche Natur zu ihrem Rechte kommen. Wenn er *De volupt.* I, 13 sagt: *idem est enim natura quod deus aut fere idem*, so erinnert dies sehr an die Stoa. Wegen der Vertretung der epikureischen Lehre wurde er hart angegriffen.

Johannes Argyropulus aus Konstantinopel, gest. zu Rom 1486, lebte am Hofe des Cosmus von Medici, dessen Sohn Peter und Enkel Lorenz er im Griechischen unterrichtete, und war dann noch bis 1479 Lehrer der griechischen Sprache an der Akademie zu Florenz, in welchem Amt ihm Demetrius Chalcondylas (1424–1511), ein Schüler des Theodoros Gaza, folgte. Von den Schriften des Aristoteles hat Johannes Argyropulus das *Organon*, die *Auscultationes phys.*, die Bücher *de coelo*, *de anima* und die *Ethica Nicom.* ins Lateinische übersetzt oder doch ältere Übersetzungen von ihnen revidiert.

Angelus Politianus (Angelo Poliziano, 1454–94), ein Schüler des Christoph Landinus in der römischen und des Argyropulus in der griechischen Literatur, hielt zu Florenz Vorlesungen über Schriften des Aristoteles, übersetzte auch das *Enchiridion* des Epiktet und Platons *Charmides*, war aber mehr Philolog und Dichter als Philosoph.

Hermolaus Barbarus (Ermolao Barbaro) aus Venedig, geb. 1454, gest. 1493, ein Neffe des Franz Barbarus und Schüler des Guarinus, hat Schriften des Aristoteles und Kommentare des Themistius übersetzt, auch ein *Compendium scientiae naturalis ex Aristotele* verfaßt (gedruckt 1547). Er gehört zu den hellenistischen Antischolastikern; ihm gelten Albert und Thomas gleich wie Averroës als „barbari philosophi“.

Einen quellenmäßigen Aristotelismus hat Jacobus Faber (Jacques Lefèvre aus Etaples in der Picardie, Faber Stapulensis, geb. 1455, gest. 1537) an der Pariser Universität mit vielem Beifall gelehrt. Er kam jedoch mit der Sorbonne und den Mönchen in Streit, so daß er verketzert wurde und von Franz I. und Margaretha von Navarra in Schutz genommen werden mußte. Er hat aristotelische Schriften durch lateinische Paraphrasen erläutert. Reuchlin sagt: *Gallis Aristotelem Faber Stapulensis restauravit*. Zugleich aber war er ein eifriger Mathematiker und Verehrer und Herausgeber der Schriften des Nicolaus Cusanus, dessen Richtung noch größeren Einfluß auf Fabers Schüler Bovillus (s. unten § 6) gewonnen hat. In der Logik verfolgte er eine den Terministen (s. Grundr. II, § 36, S. 343) verwandte Richtung, in der sich die in Frankreich und Deutschland ziemlich verbreitete Schule der Fabristen ihm anschloß.

In ähnlicher Weise wie Valla bekämpfte Rudolph Agricola (Rolf Huysmann, geb. zu Baflo bei Groeningen 1442, gest. 1485) die scholastische Geschmacklosigkeit. Er studierte zu Löwen scholastische Philosophie, genoß aber später in Italien den Unterricht klassisch gebildeter Griechen, besonders des Theodoros Gaza, hielt sich die letzten Jahre seines Lebens in Heidelberg und Worms auf, eingeladen von seinem Gönner, dem kurpfälzischen Kanzler, Bischof Johann von Dalberg. Es kommt nach ihm darauf an, *prudentia* und *eloquentia* sich zu erwerben, d. h. über die Dinge treffend zu urteilen und sich gewandt auszudrücken.

Nur durch Kenntnis der alten Schriftsteller ist dies Ziel zu erreichen: sie haben alles Wissenswerte in richtiger Form vorgetragen. Lebensweisheit lernt man, abgesehen von der geoffenbarten Schrift, aus Aristoteles, Cicero, Seneca. Auch für die Naturwissenschaften reichen die Griechen aus. Durch Benutzung der alten Schriftsteller kann man auf methodische Art zu eigenen Erfindungen gelangen, d. h. man muß erst sammeln und dann Wahrheiten analysieren, um Besitztümer des eigenen Geistes zu entdecken. Freilich in die wahren Unterschiede der Dinge und in ihr eigentliches Wesen außer unserem Geiste vermögen wir nicht einzudringen. Aus den Schriften des Aristoteles entnahm er einen reineren Aristotelismus und legte seine philosophischen Ansichten in reinerem Latein dar. Melancthon, der sich vielfach an Agricola anschloß, sagt über die logisch-rhetorische Schrift *De inventione dialectica* (worin Agricola auf Aristoteles, Cicero und Quintilian fußt, nebenbei auch auf Boëthius und Themistius): *nec vero ulla extant recentia scripta de locis et usu dialectices meliora et locupletiora Rudolphi libris.* Auch Ramus hat günstig über diese Schrift geurteilt. Von Agricola leitet sich der Humanismus der Niederlande und teilweise Deutschlands her, den er in höherem Grade durch seine persönliche Wirkung als durch seine Schriften zu fördern wußte.

Desiderius Erasmus (1467—1536), der den Agricola sehr hoch schätzte, hat durch Bekämpfung scholastischer Barbarei und positiv teils durch die von ihm mitbesorgte Ausgabe des Aristoteles, teils und besonders durch Begründung der Patrologie mittelst seiner Ausgaben des Hieronymus, Hilarius, Ambrosius, Augustinus auch für die Geschichte der Philosophie Bedeutung, ohne daß er selbst tiefere philosophische Neigungen gehabt hätte, wiewohl er alles der denkenden Prüfung unterwarf und als Rationalist bezeichnet werden kann. Im ganzen hält er an den Alten fest; er sagt: *Omnis fere rerum scientia a Graecis auctoribus petenda est; philosophiam optime docebit Plato et Aristoteles, cosmographiam brevissime tradet Pomponius Mela, doctissime Ptolemaeus.* Wert legt Erasmus auf die Selbständigkeit des Menschen, auf die Autonomie, und betont so die moralische Natur des Menschen gegenüber der Kirche und ihren Dogmen stark, indem er davon überzeugt war, daß auch in den besten Griechen und Römern der göttliche Geist, wie überhaupt in allen Religionen und Philosophien, gelebt und gewirkt habe.

Den Mittelpunkt eines Erfurter Humanistenkreises, dem Urbanus, Eobanus Hessus, Crotus Rubianus u. a. angehörten, bildete Mutianus Rufus (gest. als Kanonikus 1526 in Gotha), der, ohne größere Bücher zu verfassen, von seinen Zeitgenossen neben Reuchlin und Erasmus gestellt wurde. Aus seinen zahlreichen Briefen lernen wir seine Ansichten kennen: Er suchte christliche Theologie und antike Philosophie zu vereinigen und meinte, der eine göttliche Geist offenbare sich in allen Religionen. Wie er griechisch-römische Mythologie nicht minder schätzte als Altes und Neues Testament, sieht man aus seinen Worten: „Es giebt nur einen Gott und eine Göttin, aber verschiedene Vorstellungen und Namen davon, z. B. Juppiter, Sol, Apollo, Moses, Christus, Juno, Ceres, Proserpina, Tellus, Maria.“ Nur soll man sich hüten, dies auszusprechen. Er greift auch christliche Dogmen und den christlichen Kultus geradezu an, wiewohl es gut sei, durch die Religion getäuscht zu werden. Im Grunde komme es auf sittliches Leben und auf Rechtschaffenheit an.

Die Humanisten haßten den scholastischen Aristotelismus und zumeist den in Oberitalien, besonders zu Padua und Venedig, herrschenden Averroismus als

barbarisch. Viele von ihnen, namentlich die Platoniker, bekämpften den Averroismus auch als Feind religiöser Gläubigkeit. Bald aber kamen andere Gegner des Averroismus auf, die auf den Text des Aristoteles und auf die Schriften griechischer Kommentatoren, insbesondere des Alexander von Aphrodisias, zurückgingen, um an die Stelle der mystisch-pantheistischen Interpretation eine deistisch-naturalistische zu setzen, welche übrigens in der Negation der Wunder und der individuellen Unsterblichkeit mit dem Averroismus übereinkam. Letzterer behauptete die Einheit des unsterblichen Intellekts in dem ganzen Menschengeschlechte, so daß der vernünftige Teil der Seele in die allgemeine Vernunft zurückkehre und in dieser unsterblich sei; die Alexandristen dagegen nahmen an, daß auch dieser Teil der Seele beim Tode untergehe. So kam es, daß die Verteidiger des christlichen Glaubens und der platonischen Lehren, wie Marsilius Ficinus, J. A. Marta, Casp. Contarini, später Anton Sirmond, beide zugleich bekämpften, und ein Laterankonzil (in der Sitzung vom 19. Dez. 1512) beide verdammt und den Professoren die Pflicht auferlegte, Irrtümer, wenn sie dieselben in den zu interpretierenden Schriften vorfänden, nicht ohne Widerlegung zu lassen, indem es zugleich die Unterscheidung einer zweifachen Wahrheit verwarf und alles, was der Offenbarung widerstreite, für falsch erklärte. Übrigens gab es auch zu Padua reine Aristoteliker, die nicht Alexandristen waren, sondern die Unsterblichkeit der Seele annahmen, wie Nicolaus Leonicus Thomaeus (geb. 1456), der daselbst seit 1497 lehrte. Aber vorherrschend war doch zu jener Zeit in Oberitalien der Averroismus und bei den peripatetischen Bekämpfern desselben der Naturalismus, der sich an Alexanders Deutung des Aristoteles hielt. Marsilius Ficinus sagt in der Vorrede zu seiner Übersetzung des Plotin, freilich nicht ohne rhetorische Überspannung: *Totus fere terrarum orbis a Peripateticis occupatus in duas plurimum sectas divisus est, Alexandrinam et Averroicam. Illi quidem intellectum nostrum esse mortalem existimant, hi vero unicum esse contendunt, utrique religionem omnem funditus aequae tollunt, praesertim quia divinam circa homines providentiam negare videntur et utrobique a suo etiam Aristotele defecisse.*

In der Schule zu Padua hat von der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts an bis gegen die Mitte des 17. Jahrhunderts der Averroismus geherrscht, freilich zu den verschiedenen Zeiten in sehr verschiedenem Sinne. Die heterodoxen Elemente der averroistischen Doktrin wurden zwar von einzelnen Averroisten hervorgekehrt, von andern aber gemildert. Im Anfange des 16. Jahrhunderts erschien der Averroismus im Vergleich mit dem Alexandrinismus als der kirchlichen Lehre verwandter; in der Zeit der kirchlichen Reaktion reduzierte sich derselbe auf sorgsame Benutzung der Kommentare des Averroës zur Erklärung der aristotelischen Schriften unter mildernder Umdeutung der von dem kirchlichen Glauben abweichenden Sätze. Viele deuteten die Einheit des Intellekts auf die Identität der obersten Vernunftsätze (des Satzes vom Widerspruch usw.), ja die Averroisten der späteren Zeit wollten zugleich gute Katholiken sein. Allmählich wurde Averroismus Sache der Gelehrsamkeit und trug nicht mehr einen offensiven Charakter. Zahlreiche Abdrücke averroistischer Kommentare bekunden das andauernde Interesse. Die erste Ausgabe des Averroës, welche zu Padua 1472 erschien, reproduzierte die alten, im 13. Jahrhundert entstandenen, lateinischen Übersetzungen; später wurden auf Grund hebräischer Übersetzungen neue lateinische veranstaltet, die zu der Ausgabe von 1552–1553, welche jedoch auch einzelne ältere Übersetzungen enthält, verwendet wurden.

Die averroistische Lehre von der Einheit der unsterblichen Vernunft in dem gesamten Menschengeschlechte trug in den letzten Jahrzehnten des 15. Jahr-

hundreds Nicoletto Vernias vor, der den Lehrstuhl zu Padua von 1471 bis 1499 einnahm; in seinem Alter aber bekehrte er sich zu der Anerkennung der Unsterblichkeit jeder einzelnen Seele. U. a. schrieb er: *Quaestio an dentur universalia realia et De unitate intellectus*. (Vgl. Pietro Ragnisco, Nic. Vernia *Studi storici*, Venezia 1891; ders., *Documenti inediti e rari intorno alla vita ed' agli scritti di N. V. e di Elia del Medigo*, Padova 1891.) Seit 1495 trat neben ihm als Lehrer der Philosophie Petrus Pomponatius (geb. zu Mantua 1462, gest. zu Bologna 1525) auf, der in seinen Vorträgen und in seinen Schriften die averroistische Doktrin verwarf, die thomistischen Argumente gegen dieselbe als widerlegungskräftig anerkannte, keineswegs aber mit Thomas in der Vielheit unsterblicher Intellekte, sondern in der Sterblichkeit der menschlichen Seele mit Einschluß ihrer Vernunftkraft die wahre Meinung des Aristoteles fand und sich für diese Deutung auf Alexander von Aphrodisias berief, der den aktiven unsterblichen Intellekt mit dem göttlichen Geiste identifiziert, die individuelle Vernunft eines jeden Menschen aber für sterblich erklärt. Der menschliche Verstand erkennt das Allgemeine nur im Besondern, das Denken kann niemals ohne das Vorstellungsbild (*phantasia*) sein, das in der Wahrnehmung wurzelt und niemals raumlos und zeitlos, daher auch stets an das leibliche Organ gebunden ist und mit diesem vergeht. Die Tugend ist von dem Glauben an Unsterblichkeit unabhängig; sie ist am reinsten, wenn sie ohne Rücksicht auf Lohn und Strafe geübt wird. Die Freiheit, diese Lehre vorzutragen, sucht sich Pomponatius durch die Unterscheidung einer zweifachen Wahrheit, der philosophischen und der theologischen, zu sichern, wodurch er gleich andern Denkern des Mittelalters und der Übergangszeit auf eine für das nächste Bedürfnis zureichende, aber philosophisch noch unentwickelte Weise die moderne Unterscheidung zwischen symbolischem Vorstellen und spekulativem Denken antizipierte. In der Konsequenz des philosophischen Gedankens liegt nach ihm die Sterblichkeit der menschlichen Seelen; aber in den Kreis der theologischen Glaubenssätze paßt nur die Unsterblichkeit. In gleicher Art behandelte Pomponatius die Lehre vom Wunder und von der Willensfreiheit.

Zu Padua und seit 1509 zu Bologna kämpfte mit Pomponatius Alexander Achillini (gest. 1518), der an der averroistischen Lehrform im allgemeinen festhielt, ohne freilich die Einheit des Intellekts im antikirchlichen Sinne behaupten zu wollen.

Ein Schüler des Vernias, Augustinus Niphus (Suessanus, Agostino Nifo, 1473—1546; er schrieb Kommentare zu Aristoteles in 14 Foliobänden und *Opuscula moralia et politica*, Par. 1654), der sich anfangs zu der averroistischen Doktrin von der Einheit des Intellekts bekannte, später aber seinen Averroismus zu mildern und mit der Kirchenlehre in Einklang zu setzen wußte, 1495—1497 die Schriften des Averroës, jedoch nicht ohne widerlegende Bemerkungen an manchen Stellen beizufügen, herausgab, verfaßte im Auftrage des Papstes Leo X. eine Widerlegungsschrift gegen das Buch des Pomponatius *De immortalitate animae*. Da man sich aber am römischen Hofe für diese Verhandlungen lebhaft interessierte, so konnte Pomponatius unter dem Schutze des Kardinals Bembo (und unmittelbar des Papstes selbst) sein *Defensorium contra Niphum* verfassen. Das philosophische Interesse führte damals den römischen Hof über die Grenzen seines kirchlich-politischen Interesses hinaus; der am Hofe des Papstes herrschende „Unglaube“, der mit Sittenlosigkeit gepaart war, gereichte Luther und andern Gläubigen zum Anstoß und ward zur Mitursache der Kirchentrennung, welche durch die bald von seiten späterer Päpste erfolgende Reaktion im Sinne strengster kirchlicher Gläubigkeit nicht rückgängig gemacht werden konnte.

Simon Porta aus Neapel (gest. 1555, zu unterscheiden von dem um die Physik verdienten Giambattista Porta aus Neapel, der von 1540—1615 lebte und besonders durch die Schrift: *Magia naturalis*, Neapel 1589 u. ö., berühmt ist), ein Schüler des Pomponatius, schrieb gleich diesem selbst im alexandristischen Sinne über die Unsterblichkeitsfrage (*De rerum naturalibus principiis*, *De anima et mente humana*, Flor. 1551). Gasparo Contarini (1483—1542), gleichfalls ein Schüler des Pomponatius, bekämpfte dessen Doktrin. Um die Erläuterung des Textes des Aristoteles und des Averroës machte sich der gelehrte Zimara aus Neapel (gest. 1520—1604), seine Noten sind in die späteren Ausgaben des Averroës aufgenommen worden. Jacob Zabarella, geb. zu Padua 1532, Lehrer der Philosophie ebendasselbst von 1564 bis zu seinem Tode 1589, folgte in der Deutung des Aristoteles größtenteils dem Averroës, schloß sich in der psychologischen Doktrin dem Alexander an, hielt aber dafür, daß der individuelle Intellekt, obwohl seiner Natur nach vergänglich, indem die göttliche Erleuchtung ihn vervollkommne, der Unsterblichkeit teilhaftig werde. Zabarella wurde von Franz Piccolomini (1520—1604), einem Anhänger des Zimara, bekämpft. Andreas Caesalpinus (1519—1603), Leibarzt des Papstes Clemens VIII., vollzog die naheliegende Umbildung des Averroismus zum Pantheismus; sein Gott ist „anima universalis“, ohne daß wir ihn mit den Formen unseres Denkens fassen könnten. Er ist weder endlich noch unendlich, weder bewegt er sich noch ruht er, und soll als Geist, unvermischt für sich seiend gedacht werden. Übrigens betrieb er eifrig die Naturwissenschaften und hat sich um Tier- und Pflanzenphysiologie sowie um Mineralogie wesentliche Verdienste erworben. (*Quaestiones peripat.*, Venet. 1571; *Daemonum investigatio peripat.*, ib. 1583.) Zabarellas Nachfolger auf dem Lehrstuhle zu Padua, Cesare Cremonini (geb. 1552, gest. 1631), war der letzte bedeutende Repräsentant des mit alexandristischer Psychologie versetzten averroistischen Aristotelismus.

Den Stoizismus hat namentlich Justus Lipsius (1547—1606) zu erneuern gesucht in seinen Schriften *De constantia*, *Manuductio ad Stoicam philosophiam*, *Psychologia Stoicorum* und anderen. S. üb. ihn A. Steuer, *D. Philosophie des J. L.*, I. T., Diss., Münster 1901. Auch Salmasius (1588—1635), *Commentarius Simplicii in enchiridion Epicteti* mit *notae et animadversiones in Epictetum et Simplicium*, Casp. Schoppe (*Scioppius* 1576—1649), *Elementa Stoicae philosophiae moralis*, Thomas Gataker (1574—1654), *De disciplina Stoica cum sectis aliis collata deque Senecae, Epicteti, Marci scriptis* vor seiner Ausgabe des Marcus Aurelius, Daniel Heinsius (1580—1655) haben sich um Erläuterung der stoischen Doktrin bemüht. Stoische Ansichten, ethische und naturphilosophische, sind in dieser ganzen Übergangszeit vielfach zu merken und haben einzelne Humanisten, auch andere, die dem Humanismus fernstanden, stark beeinflußt, sind auch für die nächste Periode noch von größerem Einfluß gewesen, als man bis vor kurzer Zeit annahm. Vermittelt waren die stoischen Begriffe und Sätze wohl meist durch Cicero und Seneca, zwei in der damaligen Zeit besonders gern gelesene Schriftsteller.

Den Epikureismus hat, abgesehen von anderen, z. B. von Valla, Pierre Gassendi erneuert, über den weiter unten gehandelt werden wird. Wie dieser an Epikur, so hatten sich der Arzt und Physiker Daniel Sennert in Wittenberg (s. unten § 7) und Magnenus (s. über ihn im zweiten Abschnitt) an die Atomistik des Altertums angeschlossen. Maignan ging mehr auf Empedokles zurück (*Cursus philosophicus*, Tolosae 1652, Lugd. 1673).

Der Skeptizismus der Alten wurde erneut und zum Teil in eigentümlicher Weise fortgebildet, mehr oder minder auch auf christliche Lehren mitbezogen, schließlich jedoch in der Regel durch eine — sei es ehrliche oder kluge — Anerkennung der gerade um der Schwäche der Vernunft willen dem Menschen unentbehrlichen Offenbarung mit der Theologie in Einklang gebracht. Hier ist zunächst der geistreiche Weltmann Michel de Montaigne (1533—1592) zu nennen, der von manchen, z. B. von de Lamettrie, für den ersten Franzosen, der zu denken gewagt habe, erklärt wurde, aber keineswegs ein konsequenter Skeptiker ist. Er betrachtete neben seiner allerdings skeptischen Stimmung auf metaphysischem Gebiet, die von bedeutender Wirkung war für Untergrabung der kirchlichen und philosophischen Dogmen, den Menschen als sittlich selbständig, indem er sich hierbei an die Alten, namentlich an Sokrates und die Stoiker, hielt, deren ethisches Prinzip des naturgemäßen Lebens er im ganzen aufnahm, wiewohl auch vieles in seinen ethischen Ansichten an Epikur erinnert. Bekannt machte er sich zuerst literarisch durch eine Übersetzung der *Theologia naturalis* des Raymund von Sabunde, Paris 1569, korrekter gedruckt Paris 1589. S. dazu die „Apologie de Raimond Gabond“ in *Montaignes Essais*, II, chap. 12. Aus seinen *Essais* bestimmte Ansichten herauszuschälen, ist bei der schillernd geistreichen, durchaus unsystematischen Art des Verfassers, die verschiedensten Probleme zu behandeln, schwierig, wenn nicht unmöglich, zumal er auf seine besondere Eigenart eingeht und so sehr subjektiv wird. Jedenfalls sind seine *Essais*, in denen er sich auch mit den alten Schriftstellern sehr vertraut zeigt, eins der anregendsten Bücher, die es überhaupt gibt.

Sein Schüler und Freund, der Geistliche Pierre Charron (1541—1603), ging in der Schrift: *De la sagesse*, nicht viel systematischer als Montaigne zu Werke. Nicht unsere Sinne sind imstande, uns Erkenntnis zu geben, sondern die Kräfte der Seele, die freilich noch nicht dazu hinreichen, die im Schoße Gottes wohnende Wahrheit zu finden. Die Weisheit beruht darin, daß man das Urteil suspendiert, da die Wissenschaft nicht erreichbar ist, und sich frei von jeder Leidenschaft hält. Die Sittlichkeit soll nicht durch Frömmigkeit und Religion erzeugt werden, sie ist vielmehr von Natur in den Menschen gepflanzt, und man kann sie nicht vernachlässigen, ohne gegen das eigene Sein und die eigene Bestimmung zu verstoßen. Es kommt darauf an, zur Natur zurückzukehren — ein Satz, der von der Stoa entlehnt scheint, wie Charron überhaupt manches von den Stoikern genommen hat. Die allgemeine Vernunft ist in uns von der Natur gelegt: *secundum naturam* leben ist wohl-leben, das höchste Gut ist, mit sich übereinstimmen. Die Sittlichkeit ist das erste, die Religion das zweite; eine Frucht der Sittlichkeit soll die Religion sein. Die Religion ist etwas Angelerntes, Offenbarung und Unterricht haben sie uns gegeben, und sie kann deshalb das Natürliche, die Sittlichkeit, nicht hervorbringen. — Außerdem sind als Skeptiker zu nennen: der Lehrer der Medizin und Philosophie Franz Sanchez (Sanctius, geb. 1562, gest. Toulouse 1632, *Tractatus philosophici, quod nihil scitur*, Roterd. 1647), der die Zweifelsgründe der alten Skeptiker insbesondere auf die Theologie anwendende und diese auf den bloßen Glauben einschränkende François de la Mothe le Vayer (1586—1672), seine Schüler Sam. Sorbière (1615—1670), welcher des Sextus Empir. *Hypotyposes Pyrrhoneae* übersetzte, und Simon Foucher, Canonius von Dijon (1644 bis 1696), der die akademische Skepsis in seiner *Histoire des Académiciens*, 1690, empfahl, sowie des Malebranche *Recherche de la vérité* einer skeptischen Kritik in seiner *Critique de la Recherche de la vérité*, 1675, unterwarf, ferner Joseph Glanville (gest. 1680, s. über ihn weiter unten), der Abt Hieronymus Hirnhaym (gest. zu Prag 1679), Pierre Daniel Huet (1633—1721) und dessen jüngerer

Zeitgenosse Pierre Bayle (1647—1706), von denen die letzten vier noch in dem zweiten Hauptabschnitte zu erwähnen sind.

§ 4. Dem Rückgang der gelehrten Bildung vom Scholastizismus auf die altrömische und griechische Literatur steht der Rückgang des religiösen Bewußtseins von der Kirchenlehre auf die biblischen Schriften als Analogon zur Seite. Indem mit der Tradition gebrochen wird, erscheint das Ursprüngliche als das Reine, Echte und Wahre, der Fortgang aber nicht als Fortgang zum Höheren, sondern als Abschwächung und Entartung; doch wird tatsächlich über die Repristination der älteren Form zu einer neuen reformatorischen Entwicklung hinausgegangen, für welche die Negation der zunächst vorangegangenen Bildungsform den freien Raum schafft. An den biblischen Urkunden und an den Dogmen der ältesten Kirche prinzipiell festhaltend, verwirft der Protestantismus die mittelalterliche Hierarchie und die scholastische Rationalisierung des Dogmas. Das Gewissen des Subjektes findet sich im Widerstreit mit dem von der Kirche vorgezeichneten Wege zum Heil, auf dem es nicht zum inneren Frieden und nicht zur Versöhnung mit Gott gelangt. Es kommt auf ihm nicht zur Überwindung des Gegensatzes zwischen Gesetz und Sünde, den die in den Mönchsgelübden kulminierende Moral, da sie die sittliche Bedeutung der Arbeit, der Ehe, der Selbständigkeit, aller natürlichen Grundlagen des geistigen Lebens unterschätzte, unlösbar gemacht hatte, und den der Ablass und andere Sühnmittel verdeckten, nicht hoben; schließlich findet sich die religiöse Überzeugung des Subjekts nicht gekräftigt, sondern gehindert und geschädigt durch die Schulvernunft. Nicht das kirchliche Werk, sondern der persönliche Glaube beseligt; die menschliche Vernunft widerstreitet dem Glauben, den der Heilige Geist wirkt. In der ersten Hitze des Kampfes erscheint dem Reformator Luther das Oberhaupt der katholischen Kirche als Antichrist, und Aristoteles, das Haupt der katholischen Schulphilosophie, als eine „gottlose Wehr der Papisten“. In der Konsequenz dieser Anschauungen lag die Aufhebung aller Philosophie zugunsten der Unmittelbarkeit des Glaubens. In dem Maße aber, wie der Protestantismus Bestand gewann, trat mit der Notwendigkeit einer neuen kirchlichen Ordnung zugleich die Notwendigkeit einer festen Lehrordnung hervor.

Luthers Genosse, Melanchthon, erkannte die Unentbehrlichkeit des Aristoteles als des Meisters der wissenschaftlichen Form, und Luther gestand den Gebrauch des Textes aristotelischer Schriften zu, sofern dieselben nicht durch scholastische Kommentare beschwert seien. So kam auf den protestantischen Universitäten zunächst ein neuer Aristotelismus auf, der sich durch Einfachheit und Freiheit von leeren Subtilitäten von der Scholastik unterschied, sich aber derselben wiederum

annäherte durch die Notwendigkeit, die naturalistischen Elemente der aristotelischen Doktrin, insbesondere der aristotelischen Psychologie, in einem dem religiösen Glauben konformen Sinne umzubilden, und so die christliche Lehre in enge Beziehung zu dem philosophischen Denken zu setzen. Melanchthon brauchte für seine Philosophie nicht nur aristotelische Sätze, sondern bei seiner großen Belesenheit verwob er in sie auch stoische, platonische, galenische, sogar hebräische und hielt sie auch nicht fern von scholastischen Doktrinen verschiedener Zeiten. Die Bildung einer neuen, selbständigen Philosophie auf Grund des verallgemeinerten protestantischen Prinzips blieb einer späteren Zeit vorbehalten. — Melanchthon selbst will das Leben sittlich gestalten durch das Christentum, aber auch durch die neue Lehre der Alten. Von der heidnischen Philosophie, die mit dem Christentum vielfach übereinstimmt, findet ein geschichtlicher Fortschritt zum Christentum statt. Den Menschen ist ein natürliches Licht eingeboren, vermöge dessen sie von Natur die wichtigsten Wahrheiten, auch den Glauben an Gott und die Überzeugung von der Unsterblichkeit besitzen, aber weit höher steht doch die in der Heiligen Schrift mitgeteilte Offenbarung. Wo diese über das natürlich Erkannte hinausgeht, hat sich die Vernunft zu bescheiden und nicht gegen die Offenbarung aufzutreten; so daß die beiden nicht in Streit miteinander liegen können. — Das Prinzip des „Philippismus“ ist im Gegensatz zu der Prädestination der Schweizer die sittliche Freiheit.

Der schweizerische Reformator Zwingli war nicht wie Luther durch innere Erlebnisse, sondern vielmehr durch humanistische Studien und durch das der Heiligen Schrift zu einer reineren Lehre gelangt. Seine philosophischen Ansichten sind freierer Art als die der deutschen Reformatoren und nähern sich dem Pantheismus, womit seine Lehre von der Prädestination eng zusammenhängt.

Bei Calvin, dem strengen Theokraten in Genf, zeigt sich tiefe theologische Spekulation, in der besonders der absolute Ratschluß Gottes und die volle Abhängigkeit des Menschen von der göttlichen Aktualität hervortritt.

Luthers Werke sind im ganzen sechsmal gedruckt worden: 1. zu Wittenberg, 19 voll. fol. 1539—1558, 2. zu Jena, 12 voll. fol. 1555—1558, 3. zu Altenburg, 10 voll. fol. 1661—1664, 4. zu Leipzig, 23 voll. fol. 1729—1740, 5. zu Halle (Walsche Ausgabe), 24 voll. 4^o, 1740—1753, 6. zu Erlangen (bei Carl Heyder, später bei Heyder u. Zimmer in Frankfurt a. M.), 1826 ff. Seit 1883 erscheint zu Weimar eine kritische Gesamtausgabe mit Unterstützung der preussischen Regierung, herausgeg. v. H. Knaake. Unter den zahlreichen Schriften über ihn mag hier um der philosophischen Beziehungen willen Chr. H. Weisse, Mart. Luth., Lips. 1845, und: die Christologie Luthers, Leipz. 1852, erwähnt werden, ferner Moritz Carriere, üb. d. philosoph. Weltanschauung der Reformationszeit, Stuttg. u. Tüb. 1847, 2. Aufl. Lpz. 1887; daneben auch eine ältere Abhandlung: J. H. Stuss, de Luthero philosopho eclecticico, Gotha 1730. Ferner: Luthers Philos. von Theophilus, Hannov. 1870. Frdr. Nitzsch, L. üb. Aristoteles, Festschr., Kiel 1883.

E. Elster, L.s Stellung zur Ph., in: Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. k. Leb. 1883, S. 582—588. Ferd. Bahlow, L.s Stell. zur Philos., Berl. 1891. M. Staub, D. Willensfrei. b. Luth. u. Zwingli, Berl. 1894. W. Reindell, L., Crotus u. Hutten. E. quellenmässige Darstell. des Verh.s L.s zum Humanism., Marb. 1891. F. Kropatscheck, D. natürl. Kräfte des Menschen in Luthers vorreformatorischer Theologie. Diss., Greifsw. 1898. K. Eger, D. Entwickel. der religiös-ethisch. Gedanken L.s bis zur Schrift: „V. d. Freiheit e. Christenmenschen“, 1520, Diss., Giessen 1900.

Melanchthons Werke, von seinem Schwiegersohn Peucer, Wittenb. 1562 bis 1564, hrsg., haben neuerdings Bretschneider und Bindseil im: Corpus reformatorum, Halle und Braunsch. 1834 ff. in 28 Bänden veröffentlicht, woran sich Annales vitae et indices, 1870, schließen; Bd. XIII enthält die philosophischen Schriften mit Ausnahme der ethischen, die in Bd. XVI stehen; auch in Bd. XI findet sich unter den Deklamationen und in Bd. XX unter den Scripta varii argumenti einzelnes Philosophische. Über Melanchthon handeln u. a.: Joach. Camerarius, de vita Mel. narratio, 1566, von Georg Th. Strobel 1777 und von Augusti 1819 neu hrsg., Buhle, Gesch. d. n. Philos. II, 2, Gött. 1801, S. 478 ff., Friedr. Galle, Charakteristik M.s als Theologen, Halle 1840. Karl Matthes. Ph. M., sein Leb. u. Wirk., Altenburg 1841. Ledderhose, M. nach s. äuss. u. inn. Leb., Heidelb. 1847. Adf. Planck, Mel. praeceptor Germaniae, Nördlingen 1860. Const. Schlottmann, de Phil. Melanchthone reip. litterariae reformatore comm., Bonnae 1860. Bernhardt, Phil. Mel. als Mathematiker u. Physiker, Wittenb. 1865. Pansch, Mel. als Schulmann, Eutin 1868. Arth. Richter, M.s Verdienste um den philosoph. Unterricht, Leipz. 1870. Chr. E. Luthardt, Melanchthons Arbeiten im Gebiete der Moral, Lpz. 1885. F. Költzsch, M.s philos. Eth., Freiberg 1889. E. Troeltsch, Vernunft u. Offenbarung v. J. Gerhard u. M., Diss., Halle 1891. H. Maier, M. als Philosoph, A. f. G. d. Ph., X, 1897, S. 437—477, XI, 1898, S. 73—132, 212—245. Joh. Rump, M.s Psychologie (seine Schr. de anima), in ihrer Abhängigk. v. Aristoteles u. Galenos dargest., Langens. 1900. Wilh. Dilthey, D. natürl. System d. Geisteswissenschaften im siebzehnten Jahrh., Melanchth. u. die erste Ausbildung des natürl. Systems in Deutschl., A. f. G. d. Ph., VI, S. 225—256, 347—379. Noryskiewicz, M.s ethische Prinzipien u. ihr Verhältn. zur Moral der Scholastik, Diss., Münster 1903.

Über Zwingli s. E. Zeller, d. theol. System Zwinglis, Tübing. 1853, Christoph Sigwart, U. Zw., der Charakter seiner Theologie mit besonderer Rücksicht auf Pic. v. Mirandola, W. Dilthey, in d. eben erwähnten Abhandl., VI, S. 119—127, 523—528. Th. W. Thomas, D. Erkenntnisprinzip b. Zw., Diss., Lpz. 1902.

Über Calvin s. Dilthey a. a. O. S. 528—543. Ferner Lobstein, D. Ethik C.s, Strassburg 1877.

Über die Beschaffenheit der Logik und Metaphysik bei den sogen. reinen Peripatetikern handelt W. L. G. v. Eberstein, Halle 1800, und insbesondere über den Aristotelismus unter den Protestanten J. H. ab Elswich, de varia Aristotelis in scholis Protestantium fortuna schediasma, bei der von ihm Viteb. 1720 neu herausg. Schrift von Launoy, de varia Arist. fortuna in Acad. Parisiensi (s. Grdr. II, 8. Aufl., § 19, S. 147), u. Brucker in seiner Hist. crit. philosophiae, IV, 1, S. 148—352: De philosophis genuinam Aristotelis philosophiam sectantibus.

Auch die Philosophie hielt Luther (10. Nov. 1483 bis 18. Febr. 1546), der die Scholastik der nominalistischen Richtung vornehmlich durch die Schriften des Gabriel Biel kennen gelernt hatte, der Reformation für bedürftig. Er sagt 1518 (Epist. t. I, 64 ed. de Wette, vgl. F. X. Schmid, Nic. Taurellus, S. 4): Credo quod impossibile sit ecclesiam reformari, nisi funditus canones, decretales, scholastica theologia, philosophia, logica, ut nunc habentur, eradicentur et alia instituantur. Aber diese Philosophie soll nicht maßgebend für die Theologie sein. Luther sagt: „Die Sorbonne hat die höchst verwerfliche Lehre aufgestellt, daß das, was in der Philosophie ausgemachte Wahrheit sei, auch in der Theologie als Wahrheit gelten müsse“, und nimmt keinen Anstoß daran, daß theologisch etwas wahr und philosophisch zugleich falsch sein könne. Die Vernunft ist in allem, was das Heil unserer Seele betrifft, stockblind, höchstens in zeitlichen Dingen sollte sie genügen. Mit dieser Verachtung des Lichtes der Vernunft verband sich bei Luther die Neigung zur Mystik, namentlich zu eckhartschen Anschauungen. Er hält dafür,

daß keineswegs der Rückgang von dem scholastischen Aristoteles auf den wirklichen Aristoteles genüge; jener sei eine Wehr der Papisten, dieser aber, naturalistisch gesinnt, leugne die Unsterblichkeit der Seele; seine Ethik sei *pessima gratiae inimica*, nicht einmal zur Naturerkenntnis könnten seine Subtilitäten dienen. Luther erwartet von Aristoteles nicht nur keine Hilfe, sondern perhorresziert ihn in dem Maße, daß er urteilt: *Aristoteles ad theologiam est tenebrae ad lucem*. Wenn es auch in dem Traktat von der Freiheit eines Christenmenschen und anderen Schriften den Eindruck machen kann, als hinge in ihnen manches von der antiken Philosophie, namentlich von der stoischen Lehre ab, so hielt Luther doch selbst nur die Bibel für die Quelle seiner Überzeugungen. Am höchsten schätzte er unter den Philosophen Cicero. Die ganze Moral Luthers spricht sich in den Worten aus: Glaube an den Herrn Jesum Christum und tue die Werke deines Berufes.

Melanchthon (16. Februar 1497 bis 19. April 1560) wurde eine Zeitlang einigermaßen in Luthers Stimmung hineingezogen. Aber auf die Dauer konnte die Reformation nicht ohne Philosophie bestehen; man machte die Erfahrung, daß man ihrer bedurfte. Mit der bloßen Berufung auf die frühesten Urkunden des Christentums hatte man zwar eine dem religiösen Bewußtsein adäquate Autorität für die Negation der späteren kirchlichen Entwicklung gewonnen; da aber die wirkliche Herstellung vergangener Formen nur bei einer (dem Pharisäertum analogen) Erstarrung möglich gewesen wäre, wovon gerade die Reformation in ihrem ersten Stadium am allerweitesten entfernt war, so ließ sich mit dem bloßen Rückgang auf den Keimzustand keine Kirche bauen. Wurde mit der Forderung Ernst gemacht, so entstanden schwärmerische Sekten, wie die Bilderstürmer und die Anabaptisten. Ein entwickeltes theologisches Lehrgebäude und ein geordneter Lehrgang war auch für eine protestantische Kirche eine Lebensbedingung, blieb aber ohne Hilfe philosophischer Begriffe und Normen unerreichbar. Eine neue Philosophie ließ sich nicht leicht schaffen. Luther war ein religiöses, nicht ein philosophisches Genie, und Melanchthon eine reproduktive und ordnende, nicht eine produktive Natur. Also mußte man, da man die Philosophie nicht entbehren konnte, unter den Philosophien des Altertums wählen. Melanchthon sagt (in einer 1536 gehaltenen Rede, in: Corp. Ref. XI, S. 282): *unum quoddam philosophiae genus eligendum esse, quod quam minimum habeat sophistices et justam methodum retineat: talis est Aristotelis doctrina*. Er fand die Epikureer zu gottlos, die Stoiker zu fatalistisch in ihrer Gotteslehre und zu überspannt in ihrer Ethik, Platon und die Neuplatoniker teils zu unbestimmt, teils zu häretisch, die (mittleren) Akademiker zu skeptisch; der einzige Aristoteles entsprach dem Bedürfnis der jungen Kirche, wie er dem der alten entsprochen hatte, als Lehrer der Form, der „*justa docendi et discendi ratio*“. Somit erkannte M.: „*carere monumentis Aristotelis non possumus*.“ „*Ego plane ita sentio, magnam doctrinarum confusionem secuturam esse, si Aristoteles neglectus fuerit, qui unus ac solus est methodi artifex*.“ „*Quamquam is, qui ducem Aristotelem praecipue sequitur et unam quandam simplicem ac minime sophisticam doctrinam expetit, interdum et ab aliis auctoribus sumere aliquid potest*.“ Aristoteles stimmt nach ihm auch meist mit der Offenbarung überein; wo dies nicht der Fall ist, muß man ihn verlassen. Auch Luther lenkte ein. Schon im Jahre 1520 gibt er zu, daß die Bücher des Aristoteles über die Logik, Rhetorik und Poetik, falls sie ohne scholastische Zutaten gelesen werden, nützlich sein können, „*junge Leut zu üben wohl reden und predigen*“. In dem (Luthers und Melanchthons gemeinsame Ansichten enthaltenden, von dem letzteren niedergeschriebenen) „*Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn im Kurfürstenthum zu Sachsen*“ 1527, und dem „*Unterricht*

der Visitatoren an die Pfarrherrn in Herzog Heinrichs zu Sachsen Fürstenthum“ 1539 (bei Walch im X. Bde.; vgl. Trendelenburg, Erläut. zu den Elementen der arist. Logik, Vorwort) wird gefordert, daß dem grammatischen Unterricht der dialektische und rhetorische folge. Der dialektische Unterricht aber konnte nur auf Aristoteles fußen.

Melanchthon verfaßte zum Unterricht trefflich geeignete philosophische Lehrbücher, die in vielen Auflagen erschienen und durchgehends auf deutschen gelehrten Schulen lange Zeit gebraucht wurden, so daß er mit Recht „Praceptor Germaniae“ genannt wird. Klassisch gebildet, schon in früher Jugend von Erasmus Roterodamus öffentlich gepriesen, mit Reuchlin verwandt und befreundet, auch an dessen Kampf gegen die Dominikaner bereits mitbeteiligt, konnte er nicht an der geschmacklosen Subtilität der Scholastiker Gefallen finden; er ging nach dem Beispiele des Valla und des Rud. Agricola auf den Text des Aristoteles zurück, schwächte freilich die aristotelischen Gedanken ab. Auch die Stoa, die er durch Cicero kennen lernte, sowie Platon blieben nicht ohne Einfluß auf ihn, wie er überhaupt eklektisch in seinem Philosophieren verfuhr, wenn er auch das Hauptgewicht auf Aristoteles legte. Seine Darstellung ist mehr klar, wohlgeordnet und elegant als tief. In seinen *Declamationes* finden sich Reden über den Nutzen der Philosophie, über alte Philosophie, über das Leben des Aristoteles u. a. Im Jahre 1520 erschien zu Leipzig seine erste Bearbeitung der Logik: *Compendiaria dialectices ratio* (1522 die erste Ausg. der *Loci theologici*, die in den spezifisch reformatorischen Dogmen, insbesondere der Lehre von der Erbsünde und Prädestination, strenger, in der Trinitätslehre und andern aus der katholischen Kirche überkommenen Dogmen minder streng ist als die späteren Ausgaben), 1527 die *Dialectica Ph. M. ab auctore adaucta et recognita*, auch Hag. 1528 und in dritter Ausg. 1529: *de dialectica libri quatuor*, auch 1533 u. ö. Melanchthon definiert (*Dial. l. I. init.*) die Dialektik als *ars et via docendi*; nicht auf die Methode der Forschung (da das Wesentlichste teils durch angeborene Prinzipien, teils durch Offenbarung gegeben ist), als vielmehr auf die des Unterrichts fällt ihm das Hauptgewicht. Er handelt (gemäß der Folge: *Isagoge* des Porphyrius; *Categ.*, *de interpret.*, *Analyt.*, *Top.*, im *Organon* des Aristoteles) zuerst von den fünf *Praedicabilia*: *species*, *genus*, *differentia*, *proprium*, *accidens*, dann von den zehn Kategorien oder *Praedicamenta*: *substantia*, *quantitas*, *qualitas*, *relatio*, *actio*, *passio*, *quando*, *ubi*, *situs*, *habitus*, dann (im zweiten Buch) von den Arten der Sätze, demnächst von der Argumentation (Buch III) und endet mit der Topik (Buch IV). Das Hauptgewicht legt er auf die Lehre von der Definition, von der Einteilung und von der Argumentation. Melanchthon huldigt entschieden dem nominalistischen Grundsatz: *omne quod est, eo ipso quod est, singulare est*. Er definiert die *species* als *nomen commune proximum individuis, de quibus praedicatur in quaestione quid sit*, das *genus* als *nomen commune multis speciebus* usw. Er preist die Dialektik als eine edle Gottesgabe. *Erotemata dialectices, epist. dedicatoria p. VII*: „ut numerorum notitia et Donum Dei ingens est et valde necessaria hominum vitae, ita veram et docendi rationandi viam sciamus Dei donum esse et in exponenda doctrina coelesti et in inquisitione veritatis et in aliis rebus necessarium“. Die letzten Gründe sind ihm nach Aristoteles Gott, Materie, Beraubung, oder nach Platon Gott, Materie, Idee, indem er meint, die beiden Philosophen ergänzten sich hier. Die drei Bücher über die Rhetorik erschienen Wittenberg 1719.

Die Ethik des Aristoteles hielt Melanchthon hoch, weil sie gemäßigte Meinungen liebe, die Wahrheit erforsche und nicht auf Zänkereien ausgehe, doch schätzt er auch die Platons. Die Schrift „*Philosophiae moralis Epitome*“ erschien

zu Wittenberg 1537, nachdem Melanchthon schon früher zur aristotelischen Ethik (Witt. 1529) und zu einzelnen Büchern der Politik (ebend. 1530) einen Kommentar veröffentlicht hatte. Später (Witt. 1530) erschien die Schrift: *Ethicae doctrinae elementa et enarratio libri quinti Ethicorum* (Aristotelis). Melanchthon schließt sich auch hier meist an Aristoteles an, gibt aber besonders in der letztgenannten Schrift derselben eine mehr theologische Wendung, indem ihm der Wille Gottes als das oberste Moralgesetz gilt, und die Tugend in der Gotteserkenntnis und im Gehorsam gegen Gott besteht. Die älteste Fassung von Melanchthons Ethik hat zum erstenmal nach einer Abschrift aus dem Jahre 1532 herausgegeben Herm. Heineck, Philos. Monatsh. 29, 1893, S. 129—177.

In dem *Commentarius de anima*, Wittenberg 1540, 1542 u. ö., wie auch den *Initia doctrinae physicae, dicta in academia Witebergensi*, ebend. 1549, legt Melanchthon die aristotelischen Begriffe zugrunde. Melanchthon hält an der aristotelisch-ptolemäischen Lehre vom Weltgebäude fest, auch nach dem Hervortreten der kopernikanischen; er nennt die letztere eine „böse und gottlose Meinung“ und erklärt die Obrigkeit für verpflichtet, dieselbe zu unterdrücken. — Auch Luther betrachtete die kopernikanische Doktrin als eine eitle Neuerung, die der Bibel widerstreite, welche ihm nicht bloß für „christliche Heilswahrheiten“, sondern nach ihrem gesamten Inhalt als Norm galt. Der protestantische Theologe Osiander, der sich mit der Doktrin des Kopernikus befreundete, half sich, wie später die Jesuiten in Rom, durch Abschwächung derselben zur bloßen Rechnungshypothese mittelst des die materielle Wahrheit hinter die formelle Exaktheit hintanzusetzenden Satzes: „neque enim necesse est eas hypotheses esse veras, immo ne verisimiles quidem, sed sufficit hoc unum, si calculum observationibus congruentem exhibeant“. — Den Gestirnen schreibt Melanchthon Einfluß nicht nur auf die jedesmalige Temperatur (ortus Pleiadum ac Hyadum regulariter pluvias affert usw.), sondern auch auf die menschlichen Geschicke zu. Die Naturursachen wirken mit Notwendigkeit, sofern nicht Gott den *modus agendi ordinatus* unterbricht (interrumpit). Die Autorität des Aristoteles, sofern dieser die Ewigkeit der Welt lehrt, erkennt Melanchthon nicht an. In der Definition der Seele verteidigt er die falsche Lesart *ἐνδελέχεια* gegen Amerbach (1504—1557, l. quatuor d. anima Arg. 1542), den der Kampf um *ἐντελέχεια* schließlich zum Weggang von Wittenberg und zum Katholischwerden veranlaßt hat. Das Seelenleben teilt M. nach den drei aristotelischen Hauptstufen in das vegetative (das *θρεπτικόν* des Aristoteles), sensitive mit Einschluß der *vis appetitiva* und *locomotiva* (*αἰσθητικόν, ὁρεκτικόν, κινητικόν κατὰ τόπον*) und rationale (*νοητικόν*). Der *anima rationalis* gehören der *intellectus* und die *voluntas* an. M. rechnet zu den Aktionen des *intellectus* (hierin von Aristoteles abweichend) auch die *memoria*, wodurch er auch dieser an der (von Aristoteles dem *νοῦς ποιητικός* zugesprochenen) Unsterblichkeit Anteil vindiziert. Die Annahme, daß Begriffe, wie die von Zahl und Ordnung, auch von den geometrischen, physischen und moralischen Prinzipien, angeboren seien, möchte er nicht fallen lassen, hält aber dafür, daß durch die Sinne der Intellekt zur Betätigung angeregt werde, und daß die meisten Begriffe aus den Sinnen stammen. Von den philosophischen Beweisen des Platon, Xenophon und Cicero für die Unsterblichkeit sagt er: *haec argumenta cogitare prodest, sed tamen sciamus, patefactiones divinas intuenda esse*. Zu der sinnlichen Erfahrung, den Prinzipien des Intellekts und der Schlußfolgerung tritt als viertes und oberstes Kriterium die göttliche Offenbarung in den biblischen Schriften hinzu. — Philosophischen Umdeutungen theologischer Begriffe war M. nicht hold; die Beziehung der drei Personen in Gott auf *mens, cogitatio* und *voluntas* (in qua sunt *laetitia* et *amor*) läßt er nur als einen einigermassen zutreffenden Vergleich gelten. Der Miturheber

der Reformation hat die Hinrichtung von Häretikern gebilligt; er nennt die Verbrennung des Antitrinitariers Servet durch die Calvinisten in Genf „pium et memorabile ad omnem posteritatem exemplum“.

Ulrich Zwingli (1. Jan. 1484 bis 11. Oktober 1531) war Schüler des Humanisten Thomas Wytenbach in Basel, studierte fleißig Platon, Cicero, Seneca, auch neuere Humanisten, von denen namentlich Franz Pico Mirandola großen Einfluß auf ihn gewann. Seine philosophischen Ansichten lernt man nicht sowohl aus der *Fidei ratio*, oder der *Christianae fidei expositio*, als aus seinen Schriften *De providentia* und *Apologeticus* kennen. Er zweifelt nicht daran, daß Männer, wie Sokrates, Aristides, Cato die Seligkeit von Gott durch Gnadenwahl empfangen, er zögert nicht, neben Paulus auch Platon und Seneca als Gewährsmänner zu nennen. Gott offenbart sich allgemein in allen Religionen und Philosophien, nur nicht vermöge des angeborenen *lumen naturale*, sondern vermittelt fortwährender Wirkung auf die geschaffenen menschlichen Seelen. Gott erteilt sich selbst gleichsam im religiösen Leben, und die Anlage zu diesem ist das Höchste im Menschen. Das höchste Gut, *summum bonum*, ist zugleich die höchste Macht und die höchste Wahrheit. Dies Dreies vereinigt Gott in sich und hat so die beste Welt geschaffen, die er auch aufs beste verwaltet, indem er auch für den Menschen die Vorsehung ist. Alle Kreatur lebt in Gott: „Das Sein des Universums der Dinge ist das Sein Gottes.“ So ergab sich für Zwingli der Determinismus von selbst. Zwinglis Ethik schlägt mehr als die Luthers und Melanchthons die Richtung nach dem Sozialen ein.

Calvin (10. Juli 1509 bis 27. Mai 1564) trieb vorzüglich in Paris humanistische Studien und bekennt sich in der Erklärung von Senecas Schrift *De clementia*, die er noch vor seiner Bekehrung herausgab (Par. 1532), zu stoischen Grundsätzen. Auch auf seine spätere Entwicklung mag die Stoa nicht ohne Einfluß gewesen sein. In Calvins theologischem System, *Institutio religionis Christianae*, spielt die Prädestination eine Hauptrolle gemäß der Strenge seines Charakters.

Die sogenannte reine peripatetische Doktrin, größtenteils als das *genus Melanchthonianum* oder als die *methodus philosophiae Philippica*, herrschte auf protestantischen Schulen bis zum Aufkommen der kartesischen und leibnizischen Philosophie. Sie war vertreten von zahlreichen Dozenten, wie Joach. Camerarius, dem Freunde Melanchthons (1500—1574), in Leipzig, Jac. Schegk (1511—1587, s. C. Sigwart, Jac. Schegk, Prof. d. Philos. u. Mediz., in: Besondere Beilage des Staatsanzeigers f. Württemb., No. 5, 1883, S. 65—79, auch in der 2. Aufl. d. klein. Schriften I, S. 256—291; ders., ein Collegium logicum im XVI. Jahrh., Mitteilung. aus e. Handschr. d. Univ.-Biblioth. in Tübing., Frb. i. B. 1890) in Tübingen, der in Aristoteles die höchste Vollendung des menschlichen Geistes erblickte, auf die Interpretation von dessen Schriften großen Fleiß verwandte und mit P. Ramus in heftigen Streit geriet, David Chytraeus in Rostock, Victorin Strigel, dem Schüler Melanchthons in Jena, Phil. Scherbius (gest. 1605 in Altorf), Cornelius Martini (1568—1621) in Helmstädt, wo nach den Statuten die Schriften des Aristoteles und Melanchthons für den philosophischen Unterricht gebraucht werden mußten, Jacob Martini (1570—1649) in Wittenberg, Christ. Scheibler in Giessen (gest. 1653), Daniel Stahl in Jena (gest. 1656) usw. Nur wenig beschränkt wurde der Aristotelismus durch den Ramismus, dem manche sich vollständig hingaben, andere wenigstens Konzessionen machten (s. unt. § 6). Doch fanden sich, abgesehen von den Ramisten, einzelne Gegner des Aristoteles, die Luthers anfängliche Polemik wieder aufnahmen, wie namentlich Nicol. Taurellus (s. unt. § 6).

Sollte aber das Motiv der Befreiung des Geistes von jeder äußeren, ungeistigen Macht und seiner positiven Erfüllung mit dem höchsten Wahrheitsgehalte auf allen Gebieten seines Lebens zur vollen Geltung gelangen, so bedurfte es einer Verallgemeinerung und Vertiefung des protestantischen Prinzips, die dasselbe über die bloß religiöse Sphäre hinausführte und auch innerhalb dieser selbst die ihm hier noch anhaftenden Schranken, die je länger je mehr die reformatorische Bewegung hemmten und fälschten, aufhob, und dieser Fortgang konnte sich nicht durch eine bloße immanente Entwicklung der historischen Anfänge des kirchlichen Protestantismus, sondern nur durch das Mithinzutreten anderer Momente vollziehen. Neben diesem reinen Aristotelismus fand freilich bald eine neue katholische Scholastik (s. folgenden Paragraphen) auch auf protestantischen Universitäten ihre Anhänger. Über die holländischen Scholastiker s. weiter unten bei Spinoza.

Hier mag auch der Engländer Everard Digby (etwa 1550 geb.) genannt werden, der freilich nicht eigentlich Aristoteliker, sondern mehr Eklektiker war, indem er aristotelische und neuplatonische Lehren mit Scholastik und Kabbalistik in sehr unkritischer Weise verband. Er brachte zuerst neuplatonische Lehren nach England, ist aber sonst in mancher Beziehung Vorgänger Fr. Bacon's. Sein Hauptwerk ist *Theoria analytica, viam ad monarchiam totius philosophiae et reliquarum scientiarum demonstrans, nec non primorum postremorumque philosophorum mysteria arcanaque dogmata demonstrans*, Lond. 1579 (vgl. über ihn die ob. S. 5 genannte Abhandl. v. J. Freudenthal).

§ 5. Hatte es auch beim Ausgang des Mittelalters den Anschein, als wäre mit dem entschiedenen Nominalismus und durch die Reformation die Bedeutung der Scholastik erschöpft, so war die thomistische Form der Scholastik doch keineswegs erloschen. Sie hatte ihren Hauptsitz in Köln, ja sie erhielt bald nach der Reformation wieder neues Leben namentlich in Spanien, wo die Universitäten Salamanca und Coimbra dem aristotelischen Thomismus zu großem Ansehen und Einfluß verhalfen. Auch die Jesuiten wirkten eifrig für Thomas. Neben der thomistischen fand die scotistische Richtung noch ihre Vertreter. — Unter diesen neuen Scholastikern ragt besonders hervor der Jesuit Franz Suarez, dessen Darstellung in seinen philosophischen Werken eine systematisch wohlgeordnete ist und sich durch Klarheit auszeichnet. Er hat namentlich durch seine Metaphysik bedeutenden Einfluß auf philosophischem Gebiet ausgeübt. So machte sich dem protestantischen Peripatetizismus gegenüber der scholastische unter den Katholiken wieder geltend und ist auch nicht ohne Einwirkung auf das selbständige Philosophieren der neueren Zeit, auf Descartes, Spinoza, Leibniz u. a. geblieben.

Vgl. Jac. Brucker, *Hist. crit. philosophiae*, IV, 1, cap. 2: *De philosophis Aristotelico-Scholasticis recentioribus*.

Die Werke der Jesuiten s. b. Augustin et Alois de Backer, *Bibliothèque des Ecrivains de la compagnie de Jésus*, 5 Bde., Liège, 1852 ff., die Werke des Suarez sind in 23 Bänden, Lyon und Mainz 1632 ff., in 23 Foliobänden, Vened. 1740 bis 1751, in 26 Bänden Paris 1856 ff. erschienen, ein Auszug daraus von Migne, Par. 1858 erschienen. *Metaphysicarum disputationum, in quibus et universa naturalis*

theologia ordinate traditur et quaestiones ad omnes duodecim Aristotelis libros pertinentes accurate disputantur, P. I u. II, zuerst Salamanca 1597, auch Mainz 1600, 1605, 1614, 1690, und sonst. In der Venediger Ausgabe füllen sie Tom. 22 u. 23. Über ihn u. über diese ganze Scholastik sowie über ihre Nachwirkungen Karl Werner, Frz. S. u. d. Scholastik der letzten Jahrhunderte, 2 Bde., Regensb. 1861, auch Stöckl in dem T. II. dieses Grundr., S. 161 angef. Werke.

Im fünfzehnten Jahrhundert waren der thomistischen Lehre ergeben und trugen sie schriftlich oder mündlich vor u. a.: Heinrich von Gorkum (gest. 1460), Petrus Nigri (gest. 1475), Dominicus de Flandria (gest. 1500), Versor (s. u. S. 33), etwas später der durch den Versuch, Luther zum Widerruf zu bewegen, bekannte Kardinal Cajetanus (Thomas de Vio, geb. 1439 in Gaëta, gest. 1534 in Rom), einer der gelehrtesten und scharfsinnigsten Anhänger des Thomas, Opera omnia, 5 voll., Lyon 1639. Auch der Dominikaner Franc. de Vittoria (1480—1556) und Dominicus Soto, der Beichtvater Kaiser Karls V. (gest. 1560), wirkten für den Thomismus. Bei den Jesuiten, die sich zunächst praktische Zwecke vorgesetzt hatten und ihnen nachgingen, wurde durch die Polemik gegen die Protestanten die gelehrte, auch die philosophische, Arbeit, namentlich das Studium und die Erklärung des Aristoteles hervorgebracht und gefördert, wobei man meist auf Thomas zurückging, ohne sich doch sklavisch an ihn zu halten. Auch nötigten die zwei sehr einflußreichen Kollegien in Rom, das Collegium Romanum und Germanicum, beide von Ignatius selbst gegründet, zur wissenschaftlichen Beschäftigung. Bereits der erste Lehrer des Collegium Germanicum, der Franzose Frusius oder Desfreux, schrieb Assertiones theologicae tam ad P. I. Divi Thomae Aquinatis spectantes, tam vero ad omnes libros V. et N. T., Romae 1554. Mehr im Zusammenhang, sich aber doch nicht weit entfernend von der Weise der alten Scholastik, behandelte dialektische und ethische Fragen der Spanier Jac. Ledesma (gest. 1575): De dialectica eiusque tradendi methodo, Quaestiones controversae adversus haereticos, Ethice seu philosophia et theologia de moribus. In dieser Richtung schritt weiter fort der berühmte Franc. Toletus, geb. 1532 zu Cordova, gest. 1596, der, seit 1558 Jesuit, nach Rom geschickt wurde, um aristotelisch-scholastische Philosophie und später thomistische Theologie zu lesen, daselbst päpstlicher Hofprediger und schließlich Kardinal wurde. Er schrieb außer theologischen Werken u. a.: Introductio in dialecticam Aristotelis, Commentaria una cum quaestionibus in VIII ll. Aristotelis de anima. Berühmt sind die Kommentare zu einer Reihe von Schriften des Aristoteles, von dem Collegium Conimbricense (Coimbra) herausgegeben unter dem Titel: Commentarii collegii Conimbricensis societatis Jesus in etc. Beteiligt waren an diesem Werke namentlich Petr. Fonseca (gest. 1599) und Emanuel Goes (gest. 1593).

Alle diese und die gleichzeitigen Aristoteliker überragte Franz Suarez, der 1548 in Granada von vornehmen Eltern geboren war, zuerst in Salamanca Rechtswissenschaften studierte, dann, in den Jesuitenorden aufgenommen, sich eifrigst mit Theologie und Philosophie beschäftigte. Als Lehrer wirkte er in Segovia, Rom, Alcalá, Salamanca, zuletzt längere Zeit in Coimbra und starb 1617 in Lissabon, wohin er gegangen war, um ganz den frommen Betrachtungen und den Wissenschaften leben zu können. Er wird als Muster eines strengen, heiligen Lebenswandels gerühmt, auch soll er öfter der Zeit und der Welt entrückt worden sein. Als Schriftsteller entwickelte er eine außerordentliche Fruchtbarkeit; seine Werke wurden sehr viel gebraucht, wenigstens erschienen sie zum Teil in einer Reihe von Auflagen auch in Deutschland. Auf die Philosophie beziehen sich besonders die Bücher de anima und seine Disputationes metaphysicae, ein groß angelegtes Werk, das sich zwar in viele metaphysische Spitzfindigkeiten nach Art

der alten Scholastik weitläufig einläßt, aber durch größere Leichtigkeit der Behandlung gegen die frühere Weise vorteilhaft absticht und in der ganzen Anlage sowie in dem Aufbau einen Fortschritt aufweist. Während z. B. Johannes Versor (gest. etwa 1485 zu Köln, s. üb. ihn M. Heinze, Allgem. deutsche Biogr.) noch in seinen zahlreichen ausführlichen Kommentaren zu Aristoteles, die viel studiert wurden, in der trockensten Weise nach dem jeweilig angeführten Text des Aristoteles seine Erklärungen ganz regelmäßig mit Fragen beginnt, dann *Scienda*, hierauf *Conclusiones* folgen läßt, woran sich wieder *Dubitationes* anschließen, gibt Suarez ein ziemlich abgerundetes System in 54 *Disputationes*, die wiederum in *Sectiones* zerfallen, ohne dabei die Ordnung der aristotelischen Metaphysik einzuhalten und ohne den aristotelischen Text jeweilig voranzustellen. Zu Anfang bringt er freilich eine Angabe des Inhalts der einzelnen Kapitel der aristotelischen Metaphysik, indem er zugleich die Stellen seiner *Disputationes* bezeichnet, wo die betreffenden Lehren des Aristoteles behandelt werden, damit man sein Werk zum Verständnis der aristotelischen Metaphysik gebrauchen könne. Reiner Scholastiker ist er insofern, als er immer im Auge haben will, daß seine Philosophie christlich und eine Dienerin der heiligen Theologie sein müsse (*nostram philosophiam debere Christianam esse ac divinae theologiae ministrum*), und als er es offen ausspricht, daß er solchen Ansichten sich besonders zuneigen wolle, die der Frömmigkeit und der offenbarten Religion mehr zu dienen schienen. Zugleich zeigt Suarez eine große Gelehrsamkeit, indem er Aristoteles und seine Kommentatoren Alexander von Aphrodisias, Averroës, Avicenna, ferner Platon, Cicero u. a., die Patristiker, sowie neben Thomas eine Menge früherer Scholastiker zitiert, deren Ansichten vorführt und sich mit ihnen auseinandersetzt, so daß man in die scholastischen Kontroversen durch ihn gründlich eingeführt wird.

Die erste *Disputatio* handelt de *natura primae philosophiae seu metaphysicae* und bezeichnet als deren Gegenstand *ens quale ens reale*, und zwar nach allen Möglichkeiten seiner Existenz: als geistiges und körperliches, als unerschaffenes und geschaffenes; das *ens* wird weiterhin nach seinen *passiones* besprochen, wobei der Satz, der von Thomas an (s. Grundr. II, S. 305) bis in das vorige Jahrhundert eine Rolle spielte, auch in der protestantischen Philosophie besonders genau erörtert wird: *Quodlibet ens est unum, verum, bonum*, womit die transzendentalen Eigenschaften, die über alles Prädikamentale hinausgehen, angegeben sind. Die transzendente Einheit des Seienden ist eine individuelle, formale und universelle: individuelle Wesen gibt es in der Wirklichkeit, die numerisch eins sind: die formelle Einheit geht auf die Wesenheit jedes einzelnen Dinges und kommt nicht etwa der Mehrheit einer Spezies oder Gattung gemeinsam zu; die universelle ist allerdings nur ein Werk des Verstandes, aber auf Grund der Einerleiheit des Wesens einer Mehrheit von Dingen. Die transzendente Wahrheit ist die Intelligibilität des Seienden als mit seinem Wesen unlöslich verbunden, und zwar mit Beziehung auf den geschaffenen Verstand wie auf den göttlichen. Die dritte transzendente Bestimmung, das Gute, drückt die Vollkommenheit eines Dinges in sich aus, zugleich aber auch, daß es eben wegen dieser Vollkommenheit mit allen anderen Dingen zusammenstimmt.

Auf diese Untersuchung folgt die Erörterung der letzten oder höchsten Ursachen, indem danach überhaupt nicht gefragt werden soll, ob es eine Ursache, z. B. eine wirkende, gebe, weil nichts an sich schon bekannter sei. Es werden vier Ursachen, wie auch sonst gewöhnlich, angenommen: *causa materialis, formalis, efficiens, finalis*. Eine materielle Ursache gibt es nur für materielle Dinge, welchen die erste Materie zugrunde liegt; substantielle Formen als Ursachen

sollen namentlich durch den Hinweis auf die menschliche Seele erwiesen werden, die die substantielle Form des Leibes sei. Diese beiden ersten Arten sind innerliche Ursachen, die beiden letzten äußerliche (*extrinsecae*, nicht *intrinsecae*). Die wirkende Ursache teilt sich nicht selbst, *suum proprium et individuum esse*, der Wirkung mit, sondern *aliud realiter profluens et manans a tali causa media actione*. Sie muß aber, wenn sie nicht blind wirken soll, eines anderen wegen wirken, und so hängt die Wirkung von einem anderen ab, dessenwegen sie geschieht, das ist der Zweck.

Hiermit kommt Suarez auf Gott, welcher der höchste und letzte Zweck ist, auf den alle anderen Zwecke bezogen werden, da eine unendliche Reihe von Zwecken nicht möglich ist. Gottes Dasein ist erweislich. Schon durch die richtige und notwendige Einteilung des Seins als solchen in unendliches und endliches, ferner durch die in *ens a se* und *ens ab alio*, in *ens increatum* und *ens creatum*, ergibt sich das Sein Gottes als beweisbar. Was soll aber als Mittelglied dafür gebraucht werden? Eine physikalische Beweisführung aus dem Satze: *Omne quod movetur ab alio movetur*, genügt nicht, da der Satz selbst nicht sicher steht, auch aus ihm nicht die Existenz eines immateriellen Gottes folgt; so muß der metaphysische Satz zugrunde gelegt werden: *Omne quod fit, ab alio fit*. Ein *progressus in infinitum* ist nicht möglich, so muß es eine erste unerschaffene Ursache geben, d. h. Gott. In der 29. und 30. *Disputatio* wird dann *de primo et increato ente*, *an sit*, und *de primo ente seu Deo*, *quid sit*, gehandelt, indem nach Feststellung des Daseins und der Einheit Gottes auf die Eigenschaften Gottes sehr ausführlich eingegangen wird. Freilich kann Gott nicht mit dem natürlichen Licht erkannt werden, wie er an sich ist, auch können diese Attribute nicht alle *a priori* demonstriert werden, weil wir nur durch seine Wirkungen zu seiner Erkenntnis gelangen können. Ist aber erst einmal aus den Wirkungen ein Attribut erkannt, so können wir andere *a priori* aus diesem erschließen. Gott wird nun bestimmt als absolut vollkommen, als unendlich, als reine Aktualität, *actus purus*, als absolut einfach usw., bis dieser Abschnitt endet mit dem göttlichen Wissen, Willen und Können, wobei auch die Frage behandelt wird, ob der göttliche Wille durch den göttlichen Verstand determiniert werde; eine absolute Determination, so daß der Akt gar nicht unterlassen werden könnte, soll nicht stattfinden, da sonst die Willensfreiheit aufgehoben wäre. Es folgt hierauf die Behandlung des endlichen Seienden: *De essentia entis finiti ut tale est et illius esse eorumque distinctione*, *de divisione entis creati in substantiam et accidens*, und die Bestimmung dieses Seienden, d. h. Erörterung der Kategorien.

In der Seelenlehre schließt sich Suarez auch meist an Thomas an; schon in der Definition der Seele, sodann in der Unterscheidung der vegetativen, sensitiven und intellektiven Seele. Sowohl durch Glaubens- als Vernunftgründe kann dargetan werden, daß sie eine geistige Substanz ist; zugleich ist sie als solche einfach, unkörperlich und unsterblich. Außer diesem metaphysischen gibt es noch moralische Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, die hergenommen sind von der Forderung des Ausgleichs zwischen Tugend und Belohnung, Laster und Strafe, der in diesem Leben nicht durchweg gefunden wird, von dem Streben nach Glückseligkeit, das in dem irdischen Leben auch nicht vollkommen erfüllt wird, von dem natürlichen Streben des Menschen nach Immersein, das unmöglich ganz nichtig sein kann. Von dem Wesen der Seele sind ihre Vermögen verschieden, es steht da neben den äußeren Sinnen der innere Sinn, durch welchen die äußeren Wahrnehmungen sinnliche Erkenntnis werden, und der nach seinen verschiedenen Richtungen Gemeinsinn, Phantasie, Gedächtnis genannt wird. Bei

den sensitiven Funktionen spielen die aus dem Blute erzeugten Lebensgeister eine Rolle. Höher als diese sinnlichen Tätigkeiten steht der Intellekt, der sowohl ein potentieller als ein aktueller ist und sich auf das Übersinnliche, Ewige, auf die Wesenheit der Dinge, das Allgemeine richtet. Außerdem unterscheidet Suarez noch zwischen theoretischem und praktischem Erkennen. Wie es ein doppeltes Erkenntnisvermögen gibt, so auch ein doppeltes Begehrungsvermögen, ein niederes und ein höheres, ein sinnliches und ein intellektives, von denen das erstere auf das sinnlich Gute, das letztere auf das geistig Gute geht. Der Wille ist frei, d. h. er wird weder von außen noch von innen mit Notwendigkeit bestimmt. Über die sinnlichen Affekte herrscht der Wille nur durch die Vernunft. Die Tugenden teilen sich in intellektuelle und moralische, die ersteren gehen auf das Verum, die letzteren auf das Bonum. — Der Gesetzes- und Rechtslehre hat Suarez ein eigenes Werk *De legibus* gewidmet.

Neben und nach Suarez seien noch von derselben Richtung hier genannt: Gabriel Vasquez, bedeutender Lehrer an der Academia Complutensis (gest. 1604, *Disquisitiones metaphysicae*), nicht zu verwechseln mit dem Cistercienser Marsilius Vasquez (gest. 1611), der einen großen Kommentar zur ganzen Philosophie des Aristoteles und einen zu dessen Ethik geschrieben hat, Paulus Vallius (gest. 1622), B. Pereira, Peter Hurtado de Mendoza.

Die scholastische Gelehrsamkeit setzte sich auf katholischen wie auf protestantischen Universitäten fest: Wir finden Äußerungen und Klagen darüber in Schriften von Burgersdijk, Heereboord (1654) u. a.; Heereboord nennt den Suarez geradezu *omnium metaphysicorum papa atque princeps* und meint, alle kürzeren und geordneter geschriebenen Metaphysiken der damaligen Zeit seien aus ihm genommen (s. Freudenthal, Spinoza und die Scholastik, S. 91 ff.). Wir wissen, daß z. B. Jungius in Rostock Anfang des 17. Jahrhunderts die Metaphysik des Suarez fleißig studierte und die scholastische Philosophie nach diesem bei Slekera hörte. Bis Ende des erwähnten Jahrhunderts scheint sich Suarez auf manchen deutschen Universitäten desselben Ansehens erfreut zu haben, das früher Melanchthon genoß (Guhrauer, Jungius, Seite 12 f.), woraus es erklärlich ist, daß gar manches aus seinen und verwandten Lehren in die neuere Philosophie geflossen ist. Einer der Neuesten, der Suarez noch schätzt, ist Schopenhauer, der ihn öfter nennt, seine *Disputationes metaphysicae* als das „wahre Compendium“ der Scholastik bezeichnet und von ihm öfter den Satz zitiert: *Causa finalis movet non secundum suum esse reale sed secundum esse cognitum*.

Über die Staatslehre der Jesuiten, namentlich Bellarmins, s. § 8.

§ 6. Den scholastischen Aristoteles bekämpfte der Spanier Johannes Ludovicus Vives, der in der Metaphysik sich an die wirkliche Lehre des Aristoteles zwar noch anschloß, auf ethischem Gebiete sich jedoch mehr dem Platonismus und Stoizismus näherte, im ganzen aber, und namentlich in der Psychologie, eine die Traditionen des Altertums verlassende Erfahrungswissenschaft anstrebte und so mit dieser neuen Methode die selbständige Forschung vertrat. In ähnlicher Weise betonte Marius Nizolius die Erfahrung und den Weg der Induktion, indem er schon an neuere Empiristen hierbei erinnert, und hob ferner gegenüber der Metaphysik die Rhetorik hervor, indem er den nominalistischen Standpunkt entschieden einnahm. An Vives

hat sich vielfach angelehnt der heftige Feind des Aristoteles Petrus Ramus, der den Versuch zu einem selbständigen System der Philosophie machte und, namentlich für seine Logik, zahlreiche Anhänger fand, so daß sich eine Schule der „Ramisten“ bildete. — Diese drei wollten alles Sachliche aus der Logik entfernt haben.

Vielleicht war durch Ramus Nicolaus Taurellus beeinflusst, der, von der Voraussetzung ausgehend, daß Philosophie und Theologie sich nicht widersprechen dürften, selbständig eine Philosophie als Grundlage für die Theologie zu finden suchte.

Die Werke des Ludovicus Vives sind in 2 Foliobänden 1555 zu Basel erschienen mit einer Dedikationsschrift von Ulr. Coccius, in 8 Foliobänden sind sie von Don Gregor Majans herausgegeben, Valencia 1782—1790. Im 1. Bande dieser letzteren Ausgabe findet sich eine vom Editor verfaßte *vita Vivis*. Das Hauptwerk *Vives', De disciplinis*, erschien zuerst 1531 zu Brügge, in demselben Jahre auch zu Antwerpen, später öfter gedruckt. Dialoge übertragen von Brösing, Oldenb. 1897. Vgl. über ihn Schaumann, de L. Vive, Halae 1792, A. J. Namèche, *Mémoire sur la vie et les écrits de Jean Louis Vives*, in: *Mémoires couronnés par l'Ac. royale des sc. et des belles L. de Bruxelles*, T. XV, prem. partie, Brux. 1841, F. A. Lange in der Encyclopädie des gesammten Erziehungs- und Unterrichtswesens, herausg. von K. A. Schmid, B. 9, S. 737—814, B. Pade, D. Affectenl. d. Joh. Ludw. Vives, Diss., Münster 1894, G. Hoppe, D. Psychologie des J. L. Vives, Berlin 1902.

Über Nizolius handelt H. Ritter in seiner *Gesch. d. Ph.* IX, S. 445—471, am ausführlichsten M. Glossner, Nicolaus v. Cusa und N. Nizolius als Vorläufer der neuer. Philosophie, Münster 1891 (vorher unter etwas anderem Titel im *Jahrb. f. Philos. u. spekul. Theol.*). Die Schriften des Nizolius s. im Text.

Eine Gesamtausgabe der Schriften des Ramus gibt es nicht. Über ihn handeln Ch. Waddington, de P. Rami vita, scriptis, philosophia, Paris 1849. Ders., *Ramus, sa vie, ses écrits et ses opinions*, Paris 1855 (in diesen beiden Monographien finden sich Register der 50 Schriften des Ramus). Charles Desmaze, P. R., professeur au Collège de France, sa vie, ses écrits, sa mort, Paris 1864. M. Cantor, Petrus Ramus, ein wiss. Märtyrer des 16. Jahrh.s, in: *Gelzer's prot. Monatsbl.* Bd. 30, 1867, S. 129—142. W. Schmitz, P. R. als Schulmann, in: *N. Jahrb. f. Phil. u. Päd.* Bd. 98, 1868, S. 567—574, u. als Anh. in seiner Schrift: *Francisc. Fabric. Marcoduranus*, Köln 1871. Benj. Chagnard, *Ramus et ses opinions religieuses*, Straßburg 1869. K. Prantl, üb. Petr. Ramus, in: *Sitzungsber. d. Kgl. bayer. Akademie der Wissensch.*, Philos. phil.-hist. Cl. 1878, S. 157 ff. P. Lobstein, P. Ramus als Theologe, Strassburg 1878. Geo. Voigt, Ueb. d. Ramismus d. Universit. Leipzig, *Ber. d. Sächs. Gesellsch. d. W.* 1888, 2. S. 31—62. M. Guggenheim, Beiträge zur Biographie des P. R., *Ztschr. f. Ph.*, 121, 1903, S. 140—153. Schriften seines Gegners Carpentarius sind: *Animadversiones in ll. III institutionum dialecticarum Petri Rami*, 1554, *Descriptio universae naturae ex Aristotele*, 1562, *Orationes contra Ramum* 1566, *Platonis cum Aristotele in universa philosophia comparatio* 1573.

Den Triumph der von dem Aristotelismus befreiten, mit der Theologie harmonierenden Philosophie feiert Taurellus in der Schrift: *Philosophiae triumphus*, hoc est, metaphysica philosophandi methodus, qua divinitus inditis menti notitiis humanae rationes eo deducuntur, ut firmissimis inde constructis demonstrationibus aperte rei veritas elucescat et quae diu philosophorum sepulta fuit autoritate philosophia victrix erumpat; quaestionibus enim vel sexcentis ea, quibus cum revelata nobis veritate philosophia pugnare videbatur, adeo vere conciliantur, ut non fidei solum servire dicenda sit, sed ejus esse fundamentum, Basil. 1573. Gegen Caesalpin ist seine Schrift gerichtet: *Alpes caesae*, hoc est, Andreae Caesalpini Itali monstrosa et superba dogmata discussa et excussa, Francof. 1597. Eine polemische Schrift ist auch *Synopsis Arist. Metaphysices ad normam Christianae religionis explicatae, emendatae et completae*, Hanoviae 1596; *De mundo*, Ambergae 1603; *Uranologia*, Amb. 1603; *De rerum aeternitate*; *Metaph. universalis partes quatuor*, in quibus placita Aristotelis, Valesii, Piccolominei, Caesalpini, societatis Conimbricensis

aliorumque discontuntur, examinantur et refutantur, Marpurgi 1604 etc. Über Taurellus handeln insbesondere: Jac. Wilh. Feuerlin, diss. Apolog. pro Nic. Taurello philosopho Altdorffino atheismi et deismi injuste accusato et ipsius Taurelli Synopsis Arist. metaphysices recusa cum annot. editoris Norimb. 1734. F. X. Schmidt aus Schwarzenberg, Nic. Taur., der erste deutsche Philosoph, aus den Quellen dargest., Erlangen 1860, n. Ausg. 1864.

Über Bovillus handelt insbesondere Jos. Dippel, Versuch einer systemat. Darstell. der Philos. des C. B. nebst einem kurzen Lebensabriss, Würzb. 1865.

Als Antischolastiker hat Joh. Ludovicus Vives durch viele Schriften für eine auf die Erfahrung gegründete Wissenschaft kräftig gewirkt und kann als Vorläufer von Descartes und Fr. Bacon gelten. Er war geb. zu Valencia 1492, hielt sich von 1523 bis 1528 jedes Jahr in London auf, am Hofe beschäftigt, teilweise wahrscheinlich als Lehrer der Prinzessin Maria, und starb zu Brügge gegen 1540. Mit Erasmus, dessen jüngerer Zeitgenosse er war, stand er in Löwen eine Zeitlang in eifrigem Verkehr. In einer kleinen Schrift aus dem Jahre 1518: De initiis, sectis et laudibus philosophiae, gibt er eine Übersicht über die Geschichte der alten Philosophie, eine der ersten, die wir aus der neueren Zeit besitzen. In seiner Flugschrift gegen die Pseudodialektiker aus dem Jahre 1519 deckt er die Gebrechen der scholastischen Sophistik schonungslos auf. Nachdem er schon in dem Dialoge Sapiens, 1512, die einzelnen Wissenschaften in ihrer damaligen Verfassung streng gegeißelt, übt er eine scharfe und ausführlichere Kritik derselben in seinem groß angelegten encyklopädischen Werke: De disciplinis, 1531, dessen erster Teil die 7 Bücher de causis corruptarum artium, der zweite die 5 Bücher de tradendis disciplinis enthält. Als dritter Teil wird in den älteren Ausgaben noch eine Anzahl logischer und metaphysischer Abhandlungen bezeichnet, so die 3 BB. de prima philosophia, de censura veri, de instrumento probabilitatis u. a. Zunächst bringt er treffende allgemeine Bemerkungen über den Verfall der Wissenschaften, indem er besonders über den Mangel an Wahrheitssinn, über Hochmut, Sucht nach dem Ruhme eines Erfinders, über die Dunkelheit in den Schriften der Alten, vor allen des Aristoteles, klagt. Von den Kritiken der einzelnen Disziplinen ist hier hervorzuheben die der Dialektik, in welcher er die Vermengung von Logik und Metaphysik namentlich tadelt und den Gedanken einer formalen Logik klar und sicher durchführt. Die Dialektik muß sich an die Rhetorik anschließen und auf die Lehren von der Erfindung und dem Urteil das Hauptgewicht legen. Strenge Beweisführung kann man nicht überall geben; man muß sich häufig mit der Wahrscheinlichkeit begnügen. Bei der Besprechung der Naturwissenschaften, der Medizin und Mathematik verwirft er die Beschränkung auf Aristoteles und will an dessen Stelle selbständige Forschung, schweigende Betrachtung der Natur, an die Stelle der metaphysischen Erörterungen Beobachtung der Erscheinungen und Nachdenken über dieselben gesetzt wissen. Nur durch direkte Untersuchung auf dem Wege des Experiments ist die Natur zu erkennen. Die echten Schüler des Aristoteles, lehrt er, befragen die Natur selbst, wie auch die Alten dies getan haben. In der Metaphysik hält sich Vives viel an Aristoteles, läßt aber manche von diesem betonte Begriffe zurücktreten und stellt in den Mittelpunkt die Lehre von Gott und seiner Schöpfung, indem er freilich öfter die Unzulänglichkeit des menschlichen Geistes für die Lösung dieser Probleme hervorhebt und die theoretischen Beweise für das Dasein Gottes sowie auch für die Unsterblichkeit der Seele nicht hochschätzt, dagegen auf das sittliche Bedürfnis in beiden Beziehungen schon bestimmt hinweist. In der Ethik nimmt er die aristotelische Lehre von der Glückseligkeit und deren Inhalt nicht an, zieht im Gegensatz zu ihr die sokratisch-platonische und stoische vor, die auch nach seiner Ansicht mit dem Christentum näher verwandt sind.

Wichtig sind noch seine 3 Bücher *de anima et vita*, 1539, in denen er es tadelt, daß man sich in der Lehre von der Seele bisher mit dem begnüge, was das Altertum biete. Um nun weiter zu kommen, benutzt er, zum Teil mit Erfolg, die eigene Beobachtung. Nicht was die Seele sei, solle man zu erforschen suchen, sondern welche Eigenschaften sie habe und wie sie wirke. Er wird infolge dieser Prinzipien und der Durchführung derselben in dieser Schrift nicht mit Unrecht von Alb. Lange als Vater der neueren empirischen Psychologie bezeichnet. — Aus seinen Schriften haben viele geschöpft, ohne ihn zu nennen, namentlich ist Fr. Bacon in manchem von ihm abhängig.

Marius Nizolius aus Bersello, geb. 1498, lehrte zuerst in Parma, dann an der Universität zu Sabbioneta, wo er 1576 starb. Er hat die Scholastik bekämpft in seinem *Thesaurus Ciceronianus* und besonders in seinem *Antibarbarus sive de veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudo-philosophos*, Parm. 1553, den G. W. Leibniz hochgeschätzt und deshalb Francof. 1670, auch 1674 wieder herausgegeben hat. Nizolius stellt in Abrede, daß wir unter den Alten einen sicheren Führer in der Philosophie haben. Die Schriften des Aristoteles besitzen wir nur in fragmentarischer und nicht in der echten Gestalt, und deshalb eifert Nizolius gegen die Schule der Peripatetiker. Den Cicero hält er für zu skeptisch. Die Rhetorik ist ihm die allgemeine Wissenschaft, welche die Fähigkeit gibt, über alles zu urteilen, die übrigen Wissenschaften liefern ihr den Inhalt für ihre Formen. Die Philosophie, die es mit dem Stoffe zu tun hat, ist teils Physik, teils Politik, die Metaphysik ist nichts als Dichtung. Er vertritt die nominalistische Doktrin, daß nur die Individuen wirkliche Substanzen, die Arten und Gattungen aber subjektive Zusammenfassungen seien: *Nostra nniversa, ut sunt a natura facta sine ulla abstractione, nihil aliud esse dicimus, nisi omnia singularia unius cuiuslibet generis simul comprehensa*. Seine neue Methode nennt er *comprehensio*; sie ist *actio quaedam sive operatio intellectus, qua mens hominis singularia omnia sui cuiusque generis simul et semel comprehendit*. Alle Erkenntnis muß aber von der Wahrnehmung ausgehen, die allein unmittelbare Gewißheit hat.

Nicht bloß die Scholastik, sondern auch die dialektische Doktrin des Aristoteles selbst ist von Petrus Ramus (Pierre de la Ramée) bekämpft worden, der, geb. 1515 in Vermandois, zum Calvinismus übertrat und in der Bartholomäusnacht 1572, wahrscheinlich auf Anstiften seines scholastischen Gegners Charpentier (Jacobus Carpentarius), ermordet wurde. Zu Paris hatte er lange Zeit gelehrt, einige Jahre sich auch in Deutschland aufgehalten, namentlich in Heidelberg, wo er Vorlesungen über Cicero mit großem Beifall hielt, aber daran gehindert wurde, seine Dialektik vorzutragen. In den *Animadversiones in dialecticam Aristotelis*, Paris 1534 u. ö., warf er der Logik des Aristoteles vor, daß dieselbe die dem menschlichen Geiste eingeborene Logik nicht treu darstelle, sondern diese vielmehr durch Künste der Scholastik verdürbe. Hieran schloß sich der wenig bedeutende Versuch einer verbesserten Logik in den *Institutiones dial.*, Par. 1543, indem er, an Cicero (und Quintilian) anknüpfend, die Logik mit der Rhetorik vereinigt und diese Wissenschaft „*ars disserendi*“ nennt, was schon durch die sokratisch-platonische Bezeichnung „Dialektik“ wiedergegeben sei. Der erste Teil (*de inventione*) umfaßt die Lehre von dem Begriff und der Definition, der zweite (*de iudicio* — daher *Secunda Petri* gleich Urteilskraft, z. B. noch bei Kant —) die Lehren vom Urteil, vom Schluß und von der Methode. Diese Reihenfolge ist dann von den Logikern bis auf die Gegenwart meist beibehalten worden. Will man sich über eine Frage klar werden, so ist zuerst Erfindung nötig, d. h. man muß einen Grund suchen, aus

dem man die Frage lösen kann, sodann Urteil, d. h. man hat den Beweis für den Satz zu bilden. Um die Erfindung zu erleichtern, werden Gemeinplätze aufgestellt, loci, aus welchen man Beweisgründe entnehmen kann. Die hauptsächlichsten derselben sind die Division und Definition. Bei dem Urteil werden drei Stufen unterschieden: 1) der Syllogismus, bei dem es darauf ankommt, den Grund mit einer Frage so zu verbinden, daß daraus Wahrheit oder Falschheit des Satzes folgt; 2) das System, indem eine Kette von Schlüssen gebildet und eine Anordnung miteinander zusammenhängender Lehrsätze getroffen wird; 3) es werden die Wissenschaften alle auf Gott bezogen, zu dem wir uns aus dem Sinnlichen erheben, und so kommen wir zur Kenntnis der Idee. Ramus stützt sich hier, freilich nur sehr äußerlich, auf Platon, den er weit über Aristoteles stellt. Auch auf physikalischem und metaphysischem Gebiet bestritt er den Aristoteles in seinen *Scholarum physic. ll. octo*, Par. 1565, und seinen *Scholarum metaphys. ll. quatuordecim*, Par. 1566. Ramus wechselte übrigens seine Ansichten. Während er in jugendlichem Eifer bei seiner Magisterpromotion im J. 1536 den Satz als These aufgestellt hatte: *Quaecunque ab Aristotele dicta sunt, commenticia sunt*, schrieb er gegen Ende seines Lebens eine *Defensio pro Aristotele adversus Jacobum Schecium*, in der er behauptet, der einzig wahre Aristoteliker zu sein, und zeigt in den 1569 erschienenen *Scholae dialecticae* eine große Bewunderung für Aristoteles, behauptet freilich immer noch wie früher, die in dem *Organon* zusammengefaßten Schriften seien nicht echt. Melanchthon sagte, wenn ein Gallus quidam behaupte, von den dialektischen Schriften des Aristoteles seien nur Trümmer vorhanden, *illum hoc suo somnio delectari sinamus*.

Die Logiker schieden sich lange Zeit in Ramisten und Antiramisten. Begünstigt wurden die ramistischen Lehren durch den bekannten Pädagogen Johannes Sturm in Strassburg (1507—1589), und namentlich traten für sie in Deutschland ein zwei Schüler des Ramus: Thomas Freigius, Professor in Altorf (gest. 1583), und Franz Fabricius, Rektor des Düsseldorfer Gymnasiums (gest. 1573), so daß es bald auf fast allen deutschen Universitäten Ramisten gab, obwohl die neue Lehre auf manchen, z. B. in Leipzig, Wittenberg, Helmstädt, verboten wurde. In Leipzig geriet der Magister und Professor Jos. Cramer, der ramistische Lehre vortrug, in langen ärgerlichen Streit mit der Fakultät darüber, sollte seiner Professur entsetzt werden, behielt aber dieselbe auf Befehl des Kurfürsten, nur unter der Bedingung, daß er die *conclusiones*, darüber der Streit entstanden, ferner nicht anregen solle. Nach dem Weggange Cramers im J. 1592 wurde von den kurfürstlichen Visitatoren ein förmliches Verbot des Ramismus ausgesprochen. Als Anhänger desselben sind noch zu nennen Ad. Scribonius und Audomar Taleus. Unter den Antiramisten zeichneten sich neben Carpentarius aus: Nic. Frischlin und die schon genannten Aristoteliker Corn. Martini, Schegk und Scherb. Eine Vermittelung zwischen der aristotelischen Dialektik, wie sie Melanchthon vertrat, und der des Ramus versuchten die Semiramisten, unter denen sich auszeichneten Joh. Hnr. Alstedt (1588—1638), längere Zeit Professor in Herborn, und Rud. Goelenius in Marburg (1547—1628), Verfasser einer Reihe logischer, psychologischer und ethischer Schriften, auch eines für die damalige Zeit brauchbaren *Lexicon philosophicum, quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur*, Francof. 1613. Die eine Art des Kettenschlusses hat von ihm ihren Namen.

In England führte den Ramismus ein Sir William Temple (1553—1626), Schüler und später heftiger Gegner Digbys. Außer manchen Streitschriften gegen Anhänger des Aristoteles rühren von ihm her: *P. Rami dialecticae ll. duo, scholiis*

(*G. Tempelii Cantabrigiensis illustrati*, Cambridge 1584, Frankf. 1591 und 1595. Siehe über ihn die ob. S. 6 angeführte Abhandlung von Freudenthal.

In protestantisch-kirchlichem Sinne hat Nicolaus Taurellus (geb. 1547 zu Mömpelgrad, gest. zu Altdorf 1606) nicht nur den averroistischen Aristotelismus und Pantheismus des Caesalpin, sondern den Aristotelismus überhaupt und jegliche menschliche Autorität in der Philosophie bekämpft („*maximam philosophiae maculam inussit autoritas*“) und ein neues Lehrgebäude aufzuführen unternommen, in welchem zwischen der philosophischen und theologischen Wahrheit kein Widerstreit sein soll. Taurellus will nicht, während er christlich glaubt, heidnisch denken, nicht Christo den Glauben, dem Aristoteles aber die Einsicht verdanken. Er hält dafür, ohne den Sündenfall würde die Philosophie genügen (*dicam uno verbo quod res est: si peccatum non esset, sola viguisset philosophia*), in Folge des Sündenfalls aber ward die Offenbarung erforderlich, welche unsere philosophische Erkenntnis durch das, was den Stand der Gnade betrifft, ergänzt. Das Sittengesetz erhalten wir durch die Vernunft, aber wir erfahren durch sie nichts über die Heilsabsichten Gottes, da muß die Offenbarung mit der Lehre von der Gnade und Erlösung eintreten. Die Lehre von der zeitlichen Entstehung der (in Atome gegliederten) Welt (im Gegensatz zu der Annahme einer Schöpfung der Welt von der Ewigkeit her), wie auch das Dogma der Trinität sieht Taurellus nicht (mit den Aristotelikern) als bloß geoffenbarte und theologische, sondern (mit Platonikern) als auch philosophisch begründbare Sätze an. Gott hat die Welt so geordnet, daß sie einen gesetzmäßigen Gang einhält: der Schöpfer braucht nicht im einzelnen wieder einzugreifen, sondern das Uhrwerk läuft zufolge der ursprünglichen Einrichtung ab. Nicht die Erkenntnis, sondern die Liebe zu Gott ist das höchste zu erstrebende Ziel des Menschen. — Das Christentum des Taurellus knüpft sich übrigens an die Fundamentaldogmen: er will nicht Lutheraner, noch Calvinist, sondern Christ heißen. Die Ergreifung des Heils in Christo ist ihm Sache der menschlichen Freiheit. Die sich überzeugen, daß Christus für sie gestorben sei, werden selig, die übrigen auf ewig verdammt werden. Die Aristoteliker Schegk und dessen Schüler Scherbius haben die peripatetische Doktrin gegen Taurellus wie gegen Ramus verteidigt; Goclenius dagegen war ihm günstig gesinnt. Im allgemeinen fand Taurellus bei seinen Zeitgenossen wenig Anklang. Leibniz hat ihn als geistvollen Denker, dem er sich in manchem verwandt fühlte, hochgeschätzt und mit Scaliger, dem scharfsinnigen Bestreiter des Cardanus, verglichen.

Im katholisch-kirchlichen Sinne hatte, an Nicolaus Cusanus anknüpfend, der auch als Mathematiker nicht unbedeutende Carolus Bovillus (Charles Bouillé, geb. um 1470 oder 1475 zu Sancourt in der Nähe von Amiens, gest. um 1553, ein unmittelbarer Schüler des Faber Stapulensis, s. o. § 3, S. 18) eine philosophisch-theologische Doktrin entwickelt.

§ 7. Nicht nur auf die klassische Literatur des vorchristlichen Altertums und auf die biblischen Offenbarungsschriften ging der von der Scholastik unbefriedigte und sich von ihr losmachende Geist der Neuzeit zurück, sondern er wandte sich auch, allerdings zunächst vielfach an die Wissenschaften des Altertums anknüpfend, mehr und mehr einer selbständigen Erforschung der natürlichen und geistigen Wirklichkeit, wie auch einer von äußeren Normen unabhängigen sittlichen Selbstbestimmung zu. Auf den Gebieten

der Mathematik und Mechanik, der Geographie und Astronomie wurde die Wissenschaft der Alten zunächst wiederhergestellt, dann aber auch, teils in allmählichem Fortschritt, teils durch rasche und kühne Entdeckungen und Theorien wesentlich erweitert. An die gesicherten Ergebnisse der Forschung schlossen sich mannigfache, größtenteils phantastisch-tumultuarische, begeisterte Versuche einer auf dem Grunde der neuen Wissenschaft ruhenden Gottes- und Weltanschauung, welche vielfach Keime zu späteren, gereiften Doktrinen enthielten. Mehr oder minder war die Naturphilosophie der Übergangsperiode mit einer Mystik oder Theosophie verschmolzen, die sich zunächst an den Neuplatonismus und an die Kabbala anlehnte, allmählich aber, besonders auf dem Boden des Protestantismus, zu selbständigerer Gestaltung gelangte. Zum Teil wird auch die Mystik Wurzel der Naturphilosophie gewesen sein.

Noch mit der Scholastik verbunden, der kirchlichen Lehre nicht widerstreitend, aber auf der neuen Basis mathematischer und astronomischer Studien ruhend, erscheint die mit Theosophie verflochtene Naturphilosophie um die Mitte des 15. Jahrhunderts in Nicolaus Cusanus, der an den Platonismus und Pythagoreismus und auch an die Mystik Meister Eckharts anknüpft, die verschiedenen Richtungen und Strömungen, die später auseinandergingen, in sich vereinigt und einen pantheistischen Mystizismus vertritt, freilich auch von dualistisch-mystischen Elementen nicht frei ist. Die Lehren der Coincidenz der in der Welt vorhandenen Gegensätze, von der Unendlichkeit der Welt, die Ansichten, daß die Welt nichts ist als die Auswicklung des in Gott Enthaltenen, und daß wiederum das Einzelding das Unendliche, die Einheit des göttlichen Geistes, in sich darstellt, das sind Punkte, die entschieden dem Pantheismus angehören. Einheit und Unendlichkeit kommen Gott zu als die einzigen Bestimmungen, die von ihm positiv ausgesagt werden können. Nur stand das Dogma von der Schöpfung der Welt unvermittelt daneben.

Aus Nicolaus von Cues hat später Giordano Bruno Grundzüge seiner kühneren und freieren Doktrin entnommen. Im 16. und demnächst noch im 17. Jahrhundert wurde die mit Theosophie verschmolzene Naturphilosophie ausgebildet durch den Arzt Paracelsus, den Mathematiker und Astrologen Cardanus, durch den Gründer der naturforschenden Academia Consentina Bernardinus Telesius und seine Anhänger, durch den averroistischen Aristoteliker Andreas Caesalpinus, durch die antikirchlichen Freidenker Giordano Bruno und Lucilio Vanini und durch den gelehrten, kirchlich gesinnten Antiaristoteliker Thomas Campanella.

Unter ihnen ist der bedeutendste und wirkungsvollste Giordano Bruno (1548—1600), der manche Gedanken Späterer schon aufwies und für seine wissenschaftliche Überzeugung den Märtyrertod erlitt. Wegen seiner Lebensschicksale flößt er besondere Verehrung und Teilnahme ein. Voll edelster Begeisterung für die Natur und die neuen naturwissenschaftlichen Gedanken, war er von heißer Liebe für das Universum, das ihm das Unendliche ist, erfüllt, lehnte sich aber doch vielfach an die griechische Philosophie, namentlich an Epikur, an die Stoiker und Neuplatoniker an. Eigene Forschungen auf dem Gebiet der Natur sind von ihm nicht angestellt worden. Er hat so die verschiedensten Elemente, auch mystische, zu einem pantheistischen System aufgenommen, in welchem sich reiche dichterische Phantasie zeigt, die Gegensätze aber nicht zu voller Einheit verarbeitet sind. Auch der individualistischen Richtung suchte er gerecht zu werden. Das höchste Ziel des Menschen ist, in der Vielheit das absolute Eine zu erfassen.

Der durch seine Verdienste in der Physik mehr als durch die in der Philosophie bekannte Galileo Galilei leitete die Betrachtung der ganzen Natur als eines Mechanismus ein, indem nur durch Quantitäten eine Erkenntnis möglich sein sollte. Auch auf die Methode der Forschung ist er nicht ohne Einfluß gewesen, indem er namentlich die Bedeutung des Experiments für den Prozeß der Erkenntnis richtig erfaßte und hervorhob. Seine Einwirkung auf gleichzeitige Philosophen wie auf die spätere Entwicklung der Philosophie ist nicht unbeträchtlich, so daß man ihn mit Recht zu denen zählte, welche die neuere Philosophie begründet haben.

Bei dem Astronomen Johannes Kepler war der seine Untersuchung leitende Gedanke ein philosophisch-spekulativer, nämlich die Weltharmonie. Aber, ohne theologische Anschauungen hereinspielen zu lassen, verwandte er zur Erreichung seines Ziels strenge Methoden und betonte bei der ganzen Weltbetrachtung die Quantitätsverhältnisse, auf die alles mathematisch zurückzuführen sei.

Das religiöse Element prävaliert bei den protestantischen Theologen Schwenkfeldt und Valentin Weigel und bei dem Theosophen oder ausgesprochenen Mystiker Jakob Böhme (1575—1624), zu dessen Anhängern H. More, John Pordage, Pierre Poiret und in neuerer Zeit St. Martin gehören, und an dessen Prinzipien Baader und auch Schelling bei seinem Übergang von der Naturphilosophie zur Theosophie sich angeschlossen haben.

Über mehrere Naturphilosophen der Übergangsperiode handeln Thadd. Ans. Rixner und Thadd. Siber in ihren Beiträgen zur Geschichte der Physiologie im weiteren und engeren Sinne (Leben und Meinungen berühmter Physiker im 16. und 17. Jahrh.), 7 Hefte, Sulzbach 1819—1826. Kurd Lasswitz,

d. Lehre v. d. Elementen während des Uebergangs v. d. scholast. Philosophie zur Corpusculartheorie, G. Pr., Gotha 1882. Vgl. die Schriften über die Gesch. der Naturwissenschaften. Alb. Errera, *Saggio sui precursori italiani* (aus d. Atti del istituto veneto di scienze ecc. vol. XIX, ser. III), Ven. 1869. P. Ragnisco, *Della fortuna d. S. Tommaso nella Università di Padova durante il rinascimento*, Padova 1893. K. Joël, *Ursprung der Naturphilosophie aus d. Geiste der Mystik*, Pr., Basel 1903 (namentlich die griechischen Naturphilosophen werden von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, aber die der Renaissance auch herangezogen).

Die Werke des Nicolaus Cusanus sind schon im 15. Jahrh., vermutlich zu Basel, dann durch Jacob Faber Stapulensis, Par. 1514, ferner Bas. 1565 herausgegeben worden; eine deutsche Übersetzung seiner wichtigsten Schriften hat F. A. Scharpff, Freiburg 1862 veröffentlicht. Über ihn handeln: Harzheim, Vita N. de C., Trevir. 1730. F. A. Scharpff, der Card. N. v. C., Mainz 1843; d. Card. u. Bisch. N. v. C., als Reformator in Kirche, Reich u. Phil. d. 15. Jahrh., Tüb. 1871. Fr. J. Clemens, Giordano Bruno u. Nic. Cus., Bonn 1846. Joh. Martin Düx, der deutsche Card. N. v. C. u. d. Kirche s. Zeit, Regensb. 1848. Rob. Zimmermann, der Card. Nic. Cusanus als Vorgänger Leibnizens, aus d. Sitzungsber. d. Wiener Akad. d. Wiss. v. 1852 bes. abg., Wien 1852, auch in Zs. Stud. u. Kr., I, S. 61—83 wieder abgedr. Jäger, der Streit des Cardinals N. C. mit dem Herzoge Sigismund von Oesterreich, Innsbruck 1861. T. Stumpf, D. polit. Ideen des Nic. von Cues, Köln 1865. Vgl. Martini, Das Hospital Cues u. dessen Stifter, Trier 1841. Kraus, Verzeichn. d. Handschrtn., die N. C. besass, in Naumanns Serapeum 1864, Heft 23 u. 25, u. 1865, Heft 2—7. Jos. Klein, über eine Hdschr. des Nic. v. Cues, Berl. 1866. Clem. Frid. Brockhaus, Nic. Cus. de conciliis universalis potestate sententia, diss. inaug., Lips. 1867. L. Ferri, Il cardinale N. di C. e la filosofia della religione, in: Nuova Antologia di scienze ecc. Anno VII, Vol. XX, 1872, 100—125. J. B. Lewicki, de cardinalis N. C. pantheismo, Diss. Münst. 1873. Storz, d. specul. Gotteslehre des N. C. in: Theol. Quartalschrift, Tüb. 1873, S. 1—57, 220—285. Schanz, D. astron. Anschauungen des N. v. C., Rottweil 1873. R. Eucken, Nicolaus v. Cues, in Philos. Monatsh. Bd. 14, 1878, S. 449—470, auch i. d. Beiträgen z. G. d. n. Ph. Rich. Falckenberg, Grundzüge der Philos. des Nicol. Cusanus mit besonderer Berücksichtigung der L. vom Erkennen (ein Teil davon vorher als Jenens. Habilitationsschr. erschienen), Bresl. 1880. J. Uebinger, Philosophie d. N. C., I.-D., Würzb. 1881; ders., Die Gottesl. d. N. C., Münster u. Paderborn 1888, im Anhang zum ersten Mal herausgeg. die Schr. des N. C. De non aliud; ders., die phil. Schriften des N. C., Ztschr. f. Ph., 103, 1893, S. 65—121; 105, 1894, S. 46—105; 107, 1895, S. 48—103 (Analyse der Schriften, Art u. Zeit ihrer Entstehung). Ueb. unterscheidet zunächst: I. die grundlegenden Schriften 1440: 1. De docta ignorantia, 2. De coniecturis; II. d. kleinen Schriften der vierziger Jahre: 1. De quaerendo Deum, 1445; 2. De filiatione Dei, 1445, 3. De dato patris luminum, 1496, 4. De genesi, 1447, 5. Apologia doctae ignorantiae 1449; III. die Gespräche des Laien, 1450: De sapientia dialogi duo (dem ersten Gespräch sind der Hauptsache nach die dem Petrarca untergeschobenen zwei Gespräche über die wahre Weisheit entnommen), 2. De mente, 3. De staticis experimentis; IV. die symbolisierenden Schriften seit den fünfziger Jahren: 1. De novissimis diebus, 1453, 2. De visione Dei, 1453, 3. De beryllo, 1458, De non aliud, 1462; V. die Schriften der sechziger Jahre: 1. De possessio 1460, 2. De venatione sapientiae, 1463, 3. De apice theoriae, 1463, 4. De ludo globi, 1464, 5. Compendium 1464; ders., d. mathemat. Schriften des N. C., Philos. Jahrb. VIII, IX u. X; ders., zur Lebensgesch. des N. C., histor. Jahrb., 1893. M. Glossner, N. v. C. u. Marius Nizolius als Vorläufer der neuer. Philosophie, Münster 1891. G. Rossi, N. d. C. e la direzione monistica del rinascimento, Pisa 1894. O. Kästner, D. Begr. d. Entwickel. bei N. v. C., Berner Stud. zur Philos. u. ihrer Gesch., Bern 1896, Sigm. Günther, N. v. C. u. seine Beziehung zur mathemat. u. physikal. Geographie (in Abh. zur Gesch. der Mathematik, Bd. 9), Lpz. 1899. P. Barth, Zum Gedächtniss des Nic. Cus., Vierteljahrsschr. f. w. Ph. 25, S. 483—498. Deichmüller, Die astronomische Bewegungslehre u. Weltanschauung des Kard. N. v. C., Sitzungsber. der Nieder-rheinisch. Gesellsch. f. Natur- u. Heilkunde, Bonn 1901. Schneiderit, D. Einheit in d. System des N. v. K., Pr., Berl. 1902. G. Grüning, Wesen u. Aufgabe des Erkennens nach N. C., Pr., Quedlinb. 1902. Max Jacobi, Das Weltgebäude des Kardinals N. v. Cusa, Berl. 1904. S. auch Joh. Uebinger, der Begr. docta ignorantia in s. geschichtl. Entwickel., A. f. G. d. Ph. VIII, S. 1—32, 206—240.

Über Leonardo da Vinci s. Herm. Grothe, L. d. V. als Ingenieur u. Philosoph; von Prantl, L. d. V. in philosophischer Beziehung, in: Sitzungsber.

d. königl. bayer. Akad. d. W., philos.-philol. Cl. 1885, S. 1—26; G. Séailles, L. da V., *l'artiste et le savant*, Par. 1892.

Die Werke des Paracelsus sind Bas. 1859, Strassb. 1616—1618, Genf 1658 erschienen. Das Buch *Paragranum*, herausgegeben u. eingeleitet v. Frz. Strunz, Lpz. 1903. Über ihn handeln: J. J. Loos im 1. Bande der von Daub und Creuzer hrsg. Studien. Kurt Sprengel im 3. Theile s. Gesch. d. Physiol., Sulzb. 1819. M. B. Lessing, Par., sein Leb. u. Denken, Berl. 1839. Emil Schmeisser, D. Medicin d. Par. im Zshg. mit s. Philos. dargest., L.-D., Berl. 1869. H. Mook, Th. P., Würzb. 1876. R. Eucken, des Par. Lehren v. d. Entwicklung, in: Philos. Monatsh., 1880, S. 321—338, auch in d. Beitr. z. G. d. n. Ph. Chr. Sigwart, Th. Parac., in: Kl. Schr. I. S. 25—48. R. Stanelli, D. Zukunftsphilos. d. Parac. als Grundlage einer Reformat. f. Medicin u. Naturwissenschaften, Wien 1884, vgl. denselb., Philosophie d. Künste, Lpz. 1886. E. Schubert und K. Sudhoff, Paracelsus-Forschungen, Frkf. a. M., H. I. 1887, H. II, 1889. K. Sudhoff, Vers. e. Krit. der Echtheit der paracelsisch. Schriften, I, Berl. 1894, 2. Th., 1. Hälfte, auch unt. d. Titel: Paracelsus-Handschriften gesammelt u. besprochen, Berl. 1898. F. Hartmann, The life of P. and substances of his teachings, Lond. 1887. Frz. Hartmann, Th. P. als Mystiker. Ein Vers., die in d. Schriften v. Th. P. verborgene Mystik durch d. Licht d. in d. Veden d. Inder enthaltenen Weisheitslehren anschaul. z. machen, Lpz. 1894; ders., Grundriss der Lehren des P., Lpz. 1898. Raym. Netzhammer, Theophr. P., Das Wissenswerteste über dessen Leben, Lehre u. Schriften, Einsiedeln 1901. Frz. Strunz, Th. P., sein Leben u. s. Persönlichkeit, Lpz. 1903; ders., Theophr. P., in: Gelehrtenleben des 16. Jahrh.s, Chemiker-Zeit., 1903, Nr. 90.

Rob. Fludd, Hist. macro- et microcosmi metaph., physica et technica. Oppenheim 1617. Philos. Mosaica, Gudae 1838.

Bapt. Helmont, Opera, Amst. 1648 u. ö. Franc. Merc. Helmont, Opusc. philos. Amst. 1690. Vgl. über J. B. v. Helmont Rixner und Sibers Beitr. Heft VII. Spiess, H.s System der Medicin, Frankf. 1840. M. Rommelaere, Etudes sur J. B. Helmont, Brux. 1868. Franz Strunz, D. Psychologie des J. B. v. H., Ztschr. f. Philos. 125, 1905, S. 2—15.

Joh. Marc. Marci a Kronland, Idearum operatricium idea s. hypothesis et detectio illius occultae virtutis, quae semina foecundat et ex iisdem corpora organica producit, Prag 1634; Philosophia vetus restituta; de mutationibus, quae in universo fiunt, de partium universi constitutione, de statu hominis secundum naturam et praeter naturam, de curatione morborum, Prag 1662. Über Marcus Marci handelt Guhrauer im XXI. Bde. der Fichteschen Zeitschr. für Ph., Halle 1852, S. 241—259.

Cardans Schrift de subtilitate erschien zuerst 1552, de varietate rerum 1556, die Arcana aeternitatis erst nach seinem Tode in der Sammlung seiner Werke: Hieronymi Cardani Mediolanensis opera omnia cura Caroli Sponii, Lugduni 1663. Die cardanische Regel zur Auflösung von Gleichungen des 3. Grades findet sich in der 1543 erschienenen Schrift: Ars magna s. de regulis algebraicis. Cardan hat eine Selbstbiographie verfaßt, welche schon Bas. 1542, dann fortgeführt ebd. 1575 erschienen ist. Seine Naturphilosophie wird ausführlich dargestellt in den oben zitierten Beitr. zur Geschichte der Physiol. von Rixner und Siber, Heft II. F. Buttrini, Girol. Cardano, Savona 1884. Tarozzi, Studi sulla Rinascenza Italiana. — I principi della natura secondo G. Cardano, Rivista di filos. scientif., Aprile 1891. G. Vidali, saggio storico filosof. su Girol. C., Rivista ital. di filos., 1893. Scalligers gegen Cardans Schrift de subtilitate gerichtete Exercitationes exotericae erschienen Par. 1557; Cardan hat dagegen eine Apologia verfaßt, die den späteren Ausgaben seiner Schrift de subtilitate beigelegt ist.

Von des Telesius Hauptwerke: De natura juxta propria principia sind zwei Bücher zuerst zu Rom 1565 erschienen, die ganze aus neun Büchern bestehende Schrift (die ersten vier Bücher dieser Ausgabe bestehen aus den früher edierten zwei Büchern) zu Neapel 1586, dann auch zu Genf 1588 zugleich mit Andr. Caesalpini Quaestiones peripateticae; einzelne Abhandlungen des Telesius sind in einer Sammlung zu Venedig erschienen. Über ihn und seine Naturphilos. handeln: Fr. Bacon, de principis et originibus secundum fabulas cupidinis et coeli, s. de Parmenidis et Telesii et praecipue Democriti philosophia tractata in fabula de Cupidine, in den Gesamtausgg. der Werke B.s. C. Bartholmess, de B. T., Paris 1850. Das 3. Heft der oben zitierten Beiträge von Rixner u. Siber. F. Fiorentino, Bernardino T., ossia studi storici sull' idea della natura nel risorgimento italiano, 2 voll., Firenze

1872—1874. L. Ferri, la filos. della nat. e le dottrine di B. T., Torino 1873. K. Heiland, Erkenntnistheorie u. Ethik des B. T., Diss., Lpzg. 1891.

Franciscus Patritius hat den Kommentar des Philoponus über die Metaphysik des Aristoteles übersetzt, auch den Hermes Trismegistus und die Orakel des Zoroaster. Seine eigene Doktrin entwickelt er in der Schrift: *Nova de universis philosophia, in qua Aristotelica methodo non per motum, sed per lucem et lumina ad primam causam ascenditur, deinde propria Patritii methodo tota in contemplationem venit divinitas, postremo methodo Platonica rerum universitas a conditore Deo deducitur*, Ferr. 1591, Ven. 1593, Lond. 1611. Über ihn handeln Rixner und Siber im 4. Heft der oben zit. Beiträge.

Sebastian Basso, *Philos. natur. adv. Arist. libri duodecim*, Par. 1621, auch ebd. 1649. S. über ihn K. Lasswitz, S. 46—55 des Artikels: Giordano Bruno u. d. Atomistik, Vierteljahrsschr. f. wissensch. Ph. 8, 1884. C. G. Berigardus, *Circuli Pisani seu de veterum et peripat. philosophia dialogi*, Udin. 1643—1647, Par. 1661. Sennerti *Epitome scientiae naturalis*. Viteb. 1618, *Physica hypomnemata*, Viteb. 1636, *Opera omnia*, Par. 1633, 1645, Venet. 1641, 1645, 1651, Lugduni 1650 u. ö. Vgl. K. Lasswitz, die Erneuerung der Atomistik in Deutschland durch D. S. und sein Zusammenhang mit Asklepiades von Bithynien, in: Vierteljahrsschr. f. wissensch. Ph., 1879, S. 408—434. Über Caesalpinus s. G. Marchesini, *La dottrina di A. Cesalpino*, Rivista italiana di filos. 1891.

Unter den Schriften Giordano Brunos sind die, in welchen er sein System etwas populärer entwickelt, in italienischer Sprache verfaßt: unter denselben ist die bedeutendste seine eigentliche metaphysische Schrift: *De la causa, principio ed uno*, Venet. (oder London) 1584, woraus F. H. Jacobi einen Auszug seiner Schrift ü. d. Lehre des Spinoza (Werke, Bd. IV, Abth. 1) beigelegt hat; deutsch übers. u. m. erläut. Anm. versehen v. Adf. Lasson in Kirchmanns phil. Bibl. Heft 151, 152, Berl. 1872, 3. verb. Aufl. 1902. In demselben Jahre erschien: *De l'infinito, universo e mondi*. Weniger philosophischen als allegorisch-mystisch-satirischen u. astronomischen Inhalts sind: *Spaccio de la bestia trionfante*, Parigi (London) 1584 (Vertreibung der triumphirenden Bestie, ethische u. religiös kritische Schrift); *La cena delle ceneri*. (Das Abendmahl am Aschermittwoch, Dialoge vornehmlich über die Bewegung der Erde), Parigi (Lond.) 1584. *Degli eroici furori*. (Über den heroischen Enthusiasmus, ethische Schrift), Parigi (Lond.) 1885. Unter den lateinischen Schriften sind hervorzuheben: *Jordani Bruni de compendiosa architectura et complemento artis*, Lullii, Venet. 1580; Par. 1582; *De umbris idearum et arte memoriae*, Par. 1582. Während er sich in diesen beiden auf Raymondus Lullus stützt, entwickelt er seine eigenen Gedanken in: *De triplici minimo* (d. h. über das mathematische, physikalische und metaphysische Minimum) et *mensura ad trium speculativarum scientiarum et multarum artium principia libri quinque*, Francof. 1591; *De monade, numero et figura liber*, item *de innumerabilibus, immenso et infigurabili seu de universo et mundis libri octo*, Francof. 1591. Die italienischen Schriften hat Ad. Wagner, Leipz. 1829, herausgegeben, ristampate da Paolo de Lagarde, vol. I. Götting. 1888, vol. II, 1889, die lateinischen teilweise (insbesond. die logischen) A. F. Gfrörer, Stuttg. 1834, neuerdings Fiorentino u. a.: *Bruni Nolani opera latine conscripta*, P. I et II, Napoli 1880 und 1886, P. III et IV curantib. F. Tocco et H. Vitelli, Florentiae 1889. Jord. Br. *de umbris idearum* ed. nov. eur. Salvator Tugini, Berlin 1868. G. Br.s. *Gesammelte philosophische Werke*, Bd. I: *Reformation des Himmels* (*Lo spaccio de la bestia trionfante*), verdeutscht u. erläutert v. Ldw. Kühlenbeck, Lpz. 1890, Sonderausgabe, Lpz. 1899. Vom Unendlichen, dem All u. d. Welten verdeutscht u. erkl. v. dems., Berl. 1893, neue Titelausg., Lpz. 1896. *Eroici furori* od. *Zwiesgespräche von Helden u. Schwärmern*, übers. u. erkl. v. demselb., Lpz. 1898. *Zwiesgespräche vom unendlichen All u. d. Welten*. Verdeutscht u. erläutert v. dems., Jena 1904. W. Lutosławski „*Jordani Bruni Nolani Opp. inedita manu propria scripta*“, A. f. G. d. Ph. II, S. 326—371 (Beschreibung eines Heftes mit diesem Titel in d. Moskauer Bibliothek des Rumianzow-Museums. In d. Heft finden sich ein abgeschlossenes W. Br.s: *Ars inventiva per 30 statuas*, ein nicht vollkommen durchgearbeitetes: *De rerum principiis, elementis et causis*. ein Fragment u. Auszüge, von denen zwei vielleicht nicht von Br. herrühren). Ders., eine neuaufgefundene Logik aus dem XVI. Jahrh., ebd., S. 394—417, worin einige CC. aus der *Ars inventiva per 30 statuas* mitgeteilt werden. Vgl. F. Tocco, *Le opere inedite di G. Br.*, Napoli 1891. Remig. Stölzle, *Eine neue Handschr. v. G. Br.s Lib. triginta statuarum*, A. f. G. d. Ph. III, S. 389—393; über weiteres

Handschriftliches berichtet ders. ebd. S. 573—578. Ldw. Kuhlbeck, Lichtstrahlen aus G. Br.s WW., Lpz. 1891.

Über Bruno handeln außer F. H. Jacobi a. a. O. und Schelling in seinem Gespräch: Bruno od. üb. d. natürl. u. göttl. Princip der Dinge, Berlin 1802, insbesondere Rixner u. Siber in d. ob. angef. Beitr., Heft 5, Sulzb. 1824. Steffens in den nachgelassenen Schriften, Berl. 1846, S. 43—76. Falkson, G. Bruno (in der Form eines Romans verfaßt), Hamb. 1846. Chr. Bartholmæss, Jordano Bruno, Par. 1846—1847. F. J. Clemens, Giordano Bruno und Nicolaus v. Cusa, Bonn 1847. M. Carriere, Die philos. Weltansch. d. Reformationszeit, 2. Aufl., Lpz. 1887, und in der Zeitschrift f. Philos. N. F. 54, 1869, S. 128—134. Schaarschmidt, Descartes u. Spinoza, Bonn 1850, S. 181 ff. Joh. Andr. Scartazzini, Giordano Bruno, ein Blutzeuge des Wissens, Vortrag, Biel. 1867. Domenico Berti, vita di G. Bruno da Nola, Turin 1868. Matth. Koch, Vierzig Sonette von G. Br. übers., erläutert u. mit e. Einleit. versehen, Gymn.-Pr., Stolp 1870. Hugo Werneke, Giord. Brunos Polemik geg. die Aristotel. Kosmologie (Lpz. Diss.), Dresd. 1871. N. Corrazini, Di alcuni grandi Italiani dimenticati e di G. Bruno, Firenze 1873. Pietro Bionda, Giord. B., discorso, Lecce 1873. A. Colocci, Giordano Bruno, Cenni biografici con documenti, Roma 1876. C. S. Barach, üb. die Philos. des G. Br., in den Philos. Monatsheften, Bd. 13, 1877, S. 40—57, 179—196. E. Br. Hartung, Grundlinien einer Ethik bei Giordano Bruno, besonders nach dessen Schr. Lo spaccio della bestia trionfante, I.-D., Lpz. 1879. D. Berti, Documenti intorno a G. Br. di Nola, Roma 1880. Chr. Sigwart, D. Lebensgesch. G. Br.s, Universitätsprog., Tübing. 1880, Umarbeitung dieses Pr.s: G. B. vor d. Inquisitionserg., in: Kl. Schr., I. K. H. v. Stein, üb. d. Bedeut. des dichterisch. Elements in d. Philos. des G. Br. I.-D., Halle 1881; ders., G. Br. Gedanken üb. seine Lehre und sein Leben. Zum 300jähr. Gedenktage der Verbrennung G. Br.s neu hrsg. von Frdr. Poske, Berl. 1900. R. Mariano, G. Br., la vita e l'uomo, Roma 1881. Herm. Brunnhofer, G. Br.s Weltanschauung u. Verhängniss, Lpz. 1882; ders., Giordano Brunos Lehre vom Kleinsten als Quelle der prästabilierten Harmonien von Leibniz, Lpz. 1890, 2. Titel-Aufl. 1899. A. Lasson, G. B., in: Preuss. Jahrb., 52, 1883, S. 559—578. K. Lasswitz, G. Br. u. d. Atomistik, in: Vierteljahrsschr. f. wissensch. Ph., 8, 1884, S. 18—55. Th. Dufour, G. Br. à Genève, Genève 1884. Thom. Whittaker, G. Br. in: Mind, IX, 1884, S. 236—264. Plumptree, Life and works of G. B., 2 Bde., Lpz. 1884. Felice Tocco, G. Br., Conferenza tenuta nel circolo filologico di Firenze, Firenze 1886. Paris Zejin, G. Br. y su tiempo. Ricardo Fuente, la intoleranza religiosa, Madrid 1886; ders., Le fonti più recenti della filosofia di G. Br., Roma 1892. Levi, Giordano Br. o la religione del pensiero: l'uomo, l'apostolo, il martire, Torino 1887. J. Frith, Life of G. Br. the Nolan, revised by M. Carriere (engl. and foreign philos. library), Lond. 1887. R. Schiattarella, La dottrina di G. Br. Palermo 1888; ders. I precursori di G. Br., Riv. di filos. scientif., 1889. C. Cantoni, G. Br., Rivista Ital. di filos., 1888. Vincenzo di Giovanni, G. Br. e i fonti delle sue dottrine, Palermo 1888. Enrico Morselli, G. Br., Rede, Torino—Napoli 1888. A. Riehl, G. B. E. populärwissensch. Vortrag, Lpz. 1889. Raffaele de Martinis, G. Br., Napoli 1889. Fel. Tocco, Le opere latine di G. Br. esposte e confrontate colle italiane, Firenze 1889. Hedwig Bender, G. Br., e. Märtyrer der Geistesfreiheit, Samml. gemeinverständl. Vorträge, Hamburg 1890. C. Cantoni, G. Br., Ritratto storico. Riv. ital. di filos., III. A. Landseck, G. B., der Märtyrer der neuen Weltanschauung. Sein Leb., seine Lehren u. sein Tod, Lpz. 1890. D. Berti, G. Br. da Nola. sua vita e sue dottrine, Roma 1889. Jul. Thikötter, G. Br. u. das hierarchische System Roms, Brem. 1890. Acanfora-Venturelli, Il monismo teosofico in G. Br., Palermo 1894. W. Dilthey, G. Br. u. Spinoza, 1. Artikel, A. f. G. d. Ph. VII, 1894, S. 269—283, s. auch die ob. S. 3 angeführte Abhandlung. Al. Riehl, G. B., e. Erinnerung an d. 17. Febr. 1600, Lpz. 1900. Gust. Louis, G. B., seine Weltanschauung u. Lebensauffassung, Berl. 1900. Mich. Wittmann, G. Br.s Beziehung zu Avencebrol, A. f. G. d. Ph. XIII, 1900, S. 147—152. G. Witte, Materie u. Form b. G. Br., Diss., Erlang. 1901. — In letzter Zeit hat sich ein Giordano-Bruno-Bund gebildet, der auch Flugschriften erscheinen läßt, die sich zum Teil direkt auf Bruno beziehen, 1—5, Schmargendorf-Berlin 1904.

Opere complete di Galileo Galilei von Alberi in 16 Bdn., Flor. 1842 bis 1856. Seit 1887 erscheint auf Staatskosten eine neue vollständige Ausgabe, besorgt von Favaro. Il saggiaiore, Florenz 1623. Der Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo, Flor. 1632, ins Deutsche übers. u. erläutert von Strauss, Lpz. 1892.

Über Galilei handeln u. a.: Max Parchappe, *Galilée*, Paris 1866. Emil Wohlwill, *der Inquisitionsprocess des G. G.*, Berlin 1870. Die Literatur über den Prozeß Galileis, die sehr angeschwollen war, ist angegeben von Schanz in d. *Liter. Handw.* 1879. S. auch dens., *Galileo Galilei u. sein Process*, Würzb. 1878. Th. Henri Martin, *Galilée, les droits de la science et la méthode des sciences physiques*, Par. 1868. C. Prantl, *Galilei u. Kepler als Logiker*, in: *Sitzungsber. der bayer. Ak. d. Wissensch., phil.-hist. Cl.*, 1875. Karl v. Gebler, *G. G. u. d. röm. Curie*, 2 Bde., Stuttg. 1877. P. Natorp, *G. als Philosoph*, in: *Philos. Monatsh.* 1882, S. 193—229. H. Grisar, *Galileistudien*, Regensb. 1882. E. Wohlwill, *D. Entdeckung des Beharrungsgesetzes*, *Ztschr. f. Völkerpsych. u. Sprachwissensch.* 14, 15, 1883. K. Lasswitz, *G.s Theorie der Materie, I. d. intensive Realität im Zeitmoment: II. d. extensive Realität im Raummoment*. Schluss: *Galilei u. Descartes*, *Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos.*, 12, 1888, S. 450—476; 13, 1889, S. 32—50. Al. Riehl, *Ueb. d. Begr. d. Wissensch. b. G.*, ebd. 17, 1893, S. 1—14. Löwenheim, *D. Einfluss Demokrits auf G.*, *A. f. G. d. Ph.* VII, 1894, S. 230—268. Laurenz Müllner, *Bedeut. G.s f. d. Philosophie*, Wien 1894. A. Valdarnini, *Il metodo e la dottrina della conoscenza in Galileo*, *Riv. It. filos.*, XII, 1897. Siegm. Günther, *Kepler, Galilei („Geisteshelden“*, Bd. 22), Berl. 1896 (wenig auf die philos. Gedanken Rücksicht genommen). Aless. Paoli, *La scuola di Gal. nella storia della filos.*, I., Pisa 1897—99. Guiseppe Rossi, *La continuità filosofica del Galileo al Kant*, Catania 1901. Vinc. Grimaldi, *La mente di G. G. desunta principalmente dal libro de motu gravium*, Napoli 1901. v. Brockdorff, *Galileis philos. Mission*, *Vierteljahrsschr. f. w. Ph.*, 26, 1902, S. 271—318. Ernst Goldbeck, *D. Problem des Weltstoffs b. Galilei*, ebd., S. 143—204. E. de Portu, *Galileis Begr. d. Wissensch.*, *Diss.*, Marb. 1904.

Campanella hat in Paris eine (unvollendet gebliebene) Gesamtausgabe seiner Werke veranstaltet; neuerdings sind die Opere di Tommaso Campanella, Torino 1854, von Alessandro d'Ancona mit einer langen vorangeschickten Abhandlung über Cs Leben und Lehre herausgegeben worden. Domenico Berti, *Lettere inedite di T. C. e catalogo dei suoi scritti*. Campanellas Hauptschriften sind: *Philosophia sensibus demonstrata*, Neap. 1596; *Philosophiae rationalis et realis partes V*, Par. 1638; *Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum iuxta propria dogmata partes III*, ebend. 1638; *Atheismus triumphatus, s. reductio ad religionem scientiam veritatis*, Rom 1631; *Realis philosophiae epilogisticae part. IV*, h. e. de rerum natura, hominum moribus, politica, angehängt: *Civitas solis*, Frf. 1623, das letzte auch besonders Utrecht 1643; *De libris propriis et recta ratione studentium syntagma*, Par. 1642. Über ihn handeln: Rixner und Siber im 6. Heft der ob. angef. Beitr., Baldachini, *vita e filosofia di Tommaso Campanella*, Neapel 1840—1843. Mamiani in seinen *Dialoghi di scienza prima*, Par. 1846. Tröbst, *Der Sonnenstaat des Campanella*, Weimar 1860. Spaventa, in: *Carattere e sviluppo della filos. ital. dal secolo XVI. sino al nostro tempo*, Modena 1860. Sträter, *Briefe üb. ital. Philos.*, in d. *Zeitschr.: der Gedanke*, Berl. 1864—1865. Silv. Centofanti im *Archivio stor. Italiano*, Ser. 3, T. IV, Parte I, p. 1, 1866. Chr. Sigwart, *Thomas Camp. u. seine polit. Ideen*, in: *Preuss. Jahrb.* 1866, Bd. 18, S. 516—546, wieder aufgenommen in: *Kl. Schr.*, I. D. Berti, *La vita e le opere di T. C.*, Roma 1878; ders., *nuovi documenti di T. C.*, Roma 1881. Luigi Amabile, *Fra Tommaso C. e la sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia*, 3 voll., Napoli 1883. Giov. Sante Felici, *D. religionsphilos. Grundanschauungen des Th. C.*, *Diss.*, Halle 1887. A. Calendo, *Tomm. Camp.*, Roma, *Accad. dei Lincei* 1895. G. S. Felici, *Le dottrine filosofico-religiose di T. C.*, Lanciano 1895. F. v. Kozlowski, *D. Erkenntnissl. Th. Camps.*, *Diss.*, Leipz. 1897. H. Wuttig, *Erkenntnissl. u. Ethik bei Camp.*, Halle 1897.

Vaninis Amphitheatrum aeternae providentiae erschien Lugd. 1615; *De admirandis naturae reginae daeque mortalium arcanis libri quatuor*, Par. 1616. Über ihn handelt W(ilh). D(av). F(uhrmann), *Leben u. Schicksale, Charakt. u. Meinungen des L. V.*, e. Atheisten im 17. Jahrh., Lpz. 1800; ferner: Emile Vaïsse, *L. V., sa vie, sa doctrine, sa mort*, *Extrait des Mémoires de l'Acad. imp. des sc. de Toulouse*. J. Toulan, *Etude sur Lucilio Vanini condamné et exécuté à Toulouse le 9 Février 1619 comme coupable d'athéisme*, Strassb. 1869. A. Baudouin, *Histoire critique de Jul. Cés. V.*, dit Lucilio, in: *Rev. philos.*, Bd. 8, 1879, S. 49—71, 157 bis 178, 259—290, 387—410. G. Cattaneo, *Idee di V. sull' origine ed evoluzione degli organismi*, in: *Rivista della fil. scientifica*, vol. IV, 1885.

Jak. Böhmes 1612 verfaßte Hauptschrift ist unter dem Titel: „*Aurora oder die Morgenröthe im Aufgang*“ zuerst 1634 im Auszuge, vollständiger Amsterdam

1656 u. ö. gedruckt worden. Alle anderen Schriften hat Böhme 1619—1624 verfaßt. Zuerst ist, noch zu B.s Lebzeiten, der „Weg zu Christo“, Görlitz 1624, erschienen. Böhmes Schriften sind größtenteils zu Amsterdam einzeln gedruckt worden, gesammelt durch Gichtel, ebd. 1682, wiederabg. Hamburg 1715 u. s. l. 1730, neuerdings herausgegeben durch K. W. Schiebler, Lpz. 1831—1847, 2. Aufl. 1861 ff. J. Böhme, sein Leb. u. seine theosoph. WW. in geordnet. Auszuge mit Einleitung, u. Erläuterung, durch J. Claassen, 3 Bde., Stuttg. 1885 ff. Mehrere Schriften Böhmes sind durch Louis Claude St. Martin, der von 1743—1804 lebte, ins Französische übersetzt worden: *L'aurore naissante, les trois principes de l'essence divine, de la triple vie de l'homme*, auch *quarante questions sur l'âme*, avec une notice sur J. B., Paris 1800. (Über St. Martin, dessen Dichtungen F. Beck, München 1863, übersetzt und erläutert hat, handelt Franz v. Baader im 12. Bde. seiner sämmtl. Werke, herausg. v. Frhr. v. Osten-Sacken, Lpz. 1860, ferner Matter, St. Martin, le philosophe inconnu, Par. 1862, 2. ed. 1864. Joh. Claassen, Ludw. v. St. M. „Sein Leben u. seine theosoph. WW. in geordnetem Auszuge; Stuttg. 1891.) — Über Jak. Böhme handeln: Abr. Calov, *Anti-Böhmus*, Witt. 1684. Erasm. Francisci, *Gegenstrahl der Morgenröthe*, Nürnberg 1685. Adeling in s. *Gesch. der menschlichen Narrheit*, II, S. 210 ff. J. G. Rätze, *Blumenlese aus B.s Schrift.*, Lpz. 1819. Fr. v. Baader, *Vorles. über B.s Theologumena und Philosopheme*, in Baaders sämmtl. Werke, III, 357—436. *Vorles. u. Erläut. üb. J. B.s Lehre*, hrsg. v. Hamberger, in B.s sämmtl. W., XIII. Hamberger, *D. Lehre des deutsch. Philosophen J. B.*, Münch. 1844 (im Anschluß an Baader verfaßt). Mor. Carriere, *D. phil. Weltansch. d. Reformationszeit*, S. 607—725. Chr. Ferd. Baur, *z. Gesch. d. prot. Mystik*, in: *Theol. Jahrb.* 1848, S. 453 ff., 1849, S. 85 ff. H. A. Fechner, *J. B., s. Leb. u. s. Schriften*, Görlitz 1857. Alb. Peip, *J. B., der deutsche Philosoph, d. Vorläufer christl. Wiss.*, Leipz. 1850. Adolf v. Harless, *J. B. und die Alchymisten*, nebst e. Anhang über J. G. Gichtels Leben u. Irrthümer, Berl. 1870, 2. Ausg. Lpz. 1882. E. Elster, *J. B.*, in: *Ztschr. der ges. luth. Theol.*, 35. Jahrg., 1874, S. 264—276. M. Schönwälder, *Rede (aus d. „Neuen Lausitzischen Magazin“*, Bd. 52), Görlitz 1876. C. Henrich Scharling, *J. Böhmes Theosophie, en religionsphilos. og dogmatisk undersogelse*, Kjøbnh. 1879. H. Martensen, *J. B., Theosoph. Studien*, deutsche Ausg. v. A. Michelsen, Lpz. 1882. P. Deussen, *Jac. B. Ueb. sein Leb. u. seine Philosophie*, Rede, Kiel 1897. E. S. Haldane, *J. B. and his relation to Hegel*, *The philos. Rev.*, 1897, März. A. Lasson, *J. B.*, Berl. 1897. A. Wernicke, *J. B. (Pr.) Braunsch.* 1898. A. Wyneken, *V. Paracelsus zu Böhme*, *Monatsh. d. Comen.-Gesellsch.* 1900. H. Petersen, *Grundzüge der Ethik J. B.s*, Diss., Erlang. 1901. Bastian, *Der Gottesbegr. b. J. B.*, Diss., Kiel 1904.

Nicolaus der Cusaner (Nicol. Chrypffs oder Krebs), geb. 1401 zu Kues an der Mosel im Trierschen, also ein Deutscher, erhielt seine Jugendbildung zu Deventer bei den Brüdern des gemeinsamen Lebens, studierte zu Padua die Rechte und die Mathematik, wurde daselbst von Paolo Toscanelli in Physik u. Astronomie unterrichtet, wandte sich dann aber der Theologie zu, bekleidete geistliche Ämter, nahm am Konzil zu Basel teil, ward 1448 Kardinal, 1450 Bischof von Brixen, starb 1464 zu Todi in Umbrien. Er nimmt eine Mittelstellung zwischen der Scholastik und der Philosophie der Neuzeit ein. Mit der Scholastik vertraut, mehr von ihr nehmend, als er selbst wohl glaubt, jedoch auch voll regen Anteils an dem neuaufkommenden Studium des klassischen Altertums, insbesondere des Platonismus, steht er, wie größtenteils schon die Nominalisten, nicht mehr in der Überzeugung der Beweisbarkeit theologischer Fundamentalsätze durch die schulmäßig ausgebildete Vernunft. Seine Wahrheit ist die Erkenntnis des Nichtwissens, die er in der 1440 verfaßten Schrift *De docta ignorantia* und in der *Apologia doctae ignorantiae* aus dem Jahre 1449 dargelegt (der Ausdruck *docta ign.* findet sich schon bei Augustinus und bei Bonaventura). In der sich an die erstere anschließenden Schrift *de coniecturis* erklärt er alles menschliche Erkennen für ein bloßes Vermuten. Mit den Mystikern geht er über den Zweifel und über das Unadäquate menschlicher Begriffe in der Gotteslehre hinaus durch die Annahme einer unmittelbaren Erkenntnis oder Anschauung Gottes (*intuitio, speculatio, visio sine*

comprehensione, comprehensio incomprehensibilis), indem er sich an die neuplatonische Doktrin von der Erhebung über die Endlichkeit durch Ekstase (raptus) anschließt. Er lehrt, daß die intellektuelle Anschauung (intuitio intellectualis) auf die Einheit des Entgegengesetzten gehe, welches in der pseudo-dionysischen Mystik angelegte Prinzip schon in Eckharts Schule hervortritt und später auch von Bruno wieder aufgenommen wird.

Aber auch mit der skeptischen und mystischen Richtung verbindet sich bei Nicolaus die auf Beobachtung und Mathematik basierte mechanische und astronomische Forschung; in deren Einfluß auf seine philosophische Gedankenbildung ist die wesentliche Gemeinschaft seiner Doktrin mit der Philosophie der Neuzeit begründet. Schon 1436 hat Nicolaus eine Schrift *De reparatione Calendarii* verfaßt, worin er eine der gregorianischen analoge Kalenderreform vorschlägt. Seine astronomische Doktrin enthält den Gedanken einer Achsendrehung der Erde, durch den er ein Vörläufer des Kopernikus geworden ist, dessen Schrift *De revolutionibus orbium coelestium* mit einer Vorrede von Osiander und der Widmung an den Papst, Paul III., zu Nürnberg 1543 erschien. (Vgl. über ihn u. a. Franz Hipler, *Nic. Cop. u. Martin Luther*, Braunsberg 1868, D. Berti, *Copernico e le vicende del sistema copernicano in Italia nella seconda metà del secolo 16^o e nella prima del 17^o*, con documenti inediti intorno a Giordano e Galileo Galilei, Roma 1876, Natorp, *Die kosmog. Reform des Cop. in ihrer Bedeut. f. d. Philosophie*, in: *Preuss. Jahrbücher*, Bd. 49, S. 355–375, Leop. Prowe, *Nic. Copernicus*, I. Bd., 2 Theile, das Leben, Berl. 1883, 2. Bd., *Urkunden*, 1884.) Im Zusammenhang mit der Doktrin der Erdbewegung gelangte der Cusaner zu der Annahme einer zeitlichen und räumlichen Unbegrenztheit des Universums, wodurch er die mittelalterliche Gebundenheit der Weltanschauung an die Grenze des anscheinenden Fixsterngewölbes überschritt.

In der philosophischen Ausführung seiner Gottes- und Weltlehre schließt sich Nicolaus Cusanus vielfach an die pythagoreische Zahlenspekulation und an die platonische Naturphilosophie an. Gott ist das absolute Maximum, er umfaßt als das Größte alles, wird durch nichts begrenzt, Raum, Zeit, Bewegung finden sich nicht an ihm. Er ist auch zugleich das Minimum, indem er in allem ist. Er bildet die Substanz der Dinge, das an ihnen, was wahrhaft ist. Es kommt ihm absolute Notwendigkeit zu, während alles andere von ihm abhängt. Er ist dreifache Ursache für alles Seiende, *causa efficiens, formalis, finalis*: *deus est tricausalis*; er ist die reine Wirklichkeit (*purissimus actus, infinita actualitas*), immateriell, er ist Einheit ohne Anderheit (das *έν*, das *ταύτόν* ohne das *έτερον*), aber dreieinig, da er zugleich denkendes Subjekt, Denkobjekt und Denken (*intelligens, intelligibile, intelligere*) ist. Als *unitas, aequalitas* und *connexio* ist er Vater, Sohn und Geist. Ab *unitate* gignitur *unitatis aequalitas*; *connexio* vero ab *unitate* procedit et ab *aequalitate*. Da Gott alles in sich faßt, hat er auch die Gegensätze in sich, er ist die *complicatio omnium etiam contradictorium*, er ist die *oppositorum coincidentia*. Er ist das absolute Können, d. h. die Allmacht (*possibilitas absoluta*), absolutes Wissen, absolutes Wollen, jegliche Tugend. Er ist die Wahrheit und das höchste Gut für die Menschen. Aber er ist dies alles eher nicht, als daß er es ist. Nach der negativen Theologie, die Nicolaus bevorzugt, ist er nur unendlich (*negationes sunt verae, affirmationes insufficientes in theologicis*). Sein wahres Wesen ist nicht zu fassen, nicht auszusprechen (*sapientia non aliter scitur, quam quod ipsa est omni scientia altior et insecibilis, ineffabilis, intelligibilis, improporcionabilis, inapprehensibilis* usw.), er überragt das Seiende, den Geist, das Eine. Nur durch Nichtwissen wissen wir ihn (*non accedi potes deus, qui es infinitus, nisi per illum, qui scit se ignorantem tui*). Hier tritt das unmittelbare

Schauen ein, in betreff dessen sich aber manche Widersprüche in den Schriften des Cusanus finden. In seiner früheren Zeit vertrat Nicolaus mehr die Unmöglichkeit einer absoluten Erkenntnis Gottes, nur symbolisch sei er zu fassen als die Einheit der Gegensätze, während er später der Ansicht war, durch genaue Erforschung des Endlichen könne man zur Erkenntnis des Unendlichen, „der Ureinheit“, emporsteigen.

Was nun die Gottheit kompliziert enthält, das zeigt die Welt expliziert (explicatio): sie ist die veränderte in Vielheit geteilte Einheit. Die Zahl ist dem Nicolaus Cusanus die *ratio explicata*. Er sagt: *rationalis fabrica naturale quoddam postulus principium numerus est*. Auch die Körperwelt ist die Entfaltung des Punktes. Die ganze Welt ist ein Abbild Gottes, sogar die Dreieinigkeit spiegelt sich in ihr ab (*mundus trinus: foecunditas, proles, amor*), sowie in dem Geiste (*trinitas intellectualis: foecunditas, notitia seu conceptus, amplexus seu voluntas*), und mit Platon hält er die Welt für das Beste unter dem Gewordenen; auch jedes einzelne Ding ist in seiner Art vollkommen. Die Welt ist ein beseeltes, gegliedertes, fortlaufendes Ganzes, und Gott ist mit der Fülle seiner Kraft überall gegenwärtig. In der Welt ist jedes einzelne an seiner bestimmten Stelle, nimmt eine bestimmte Stufe ein und kann durch nichts ersetzt werden. Jedes Ding spiegelt an seiner Stelle das Universum; es enthält der Anlage nach die ganze Realität und kann sich ins unendliche entfalten, und jedes Wesen bewahrt sein Dasein vermöge der Gemeinschaft mit den andern. Alles ist in allem und jedes in jedem, es ist jedes Ding eine besondere Kontraktion des Ganzen (*omnis res actu existens contrahit universa, ut sint actu id quod est*). Vollkommener als in den übrigen Wesen spiegelt sich in dem Menschen die Welt: dieser ist in Wahrheit ein *parvus mundus*. Unsere Aufgabe ist die Selbstvervollkommnung, d. h. zur Entwicklung zu bringen, was in uns potentiell enthalten ist, den Lebensinhalt immer reicher zu entfalten. Da dies Streben nie zu Ende gelangt, werden wir durch dasselbe der Unsterblichkeit des Geistes sicher. Daneben kommt es darauf an, ein jegliches nach seiner Stelle in der Stufenordnung des Ganzen zu lieben. Auch die Sehnsucht nach dem Absoluten erfüllt uns. Liebe zu Gott ist Einswerden mit Gott. In dem Gottmenschen ist der Gegensatz des Unendlichen und Endlichen vermittelt.

Bedeutung für die Naturwissenschaften, namentlich für Mechanik und Optik, hat Leonardo da Vinci (1452—1519), der die organische Auffassung der Bewegung aufgibt und die mechanische vertritt, aber auch in der Erkenntnislehre vorgeschrittene Ansichten äußert. Alle unsere Erkenntnis beruht nach ihm auf Erfahrung; jedoch sind die Sinneseindrücke nur das Material, das durch Vernunft zu Erkenntnissen verarbeitet wird. Die betrachtende Vernunft steht außerhalb der Sinne. Zur Sicherheit kommt das Wissen nur da, wo sich Mathematik anwenden läßt; die Mechanik ist das Paradies der mathematischen Wissenschaften. Materie und mathematische Beweise bilden den Bestand der Naturwissenschaften, indem man bald von den Ursachen auf die Wirkungen, bald umgekehrt schließt. Von Ls sachlichen Lehren sei nur die erwähnt, die wir später bei Telesius und bei Spinoza als bedeutungsvoll kennen lernen werden, daß jedes Ding sich in seinem Sein zu erhalten trachtet (*naturalmente ogni cosa desidera mantenersi in suo essere*). — S. Lit., außerdem A. Valdarnini, *Esperienza e discorso in Leon.* da V., *Riv. ital. d. Filos.*, 1897, 1, E. Solmi, *Studi sulla Filos. d. L. da V.*, Modena 1898.

Bei den Platonikern der nächstfolgenden Zeit, namentlich bei denen, die auch die Kabbala hochhielten, wie bei Picius von Mirandola und Reuchlin und

besonders bei Agrippa von Nettesheim, auch bei Franciscus Georgius Venetus (F. G. Zorzi aus Venedig), dem Verfasser einer Schrift: *De harmonia mundi totius cantica* (Ven. 1525), gibt sich ein Miteinfluß pythagoreischer Ansichten, sowie der neuaufkommenden Mathematik und Naturforschung kund, obschon die durch Naturkenntnis vermittelte Einwirkung auf die Natur sich meist (namentlich bei Agrippa) in die Form der Magie kleidet. Auch dem damals sich weit verbreitenden astrologischen Glauben (den auch Melanchthon teilte) lag das in mystische Form sich kleidende Bewußtsein einer von Gott in die Dinge gelegten Naturkausalität zugrunde.

Die Verbindung von selbständiger Naturbetrachtung und Theosophie erscheint aber zu jener Zeit am ausgeprägtesten bei (Philippus) Theophrastus Bombast von Hohenheim, der sich (den Namen von Hohenheim übertragend) Aureolus Theophrastus Paracelsus nennt (geb. 1493 zu Einsiedeln in der Schweiz, gest. 1541 zu Salzburg). Er trennt sehr bestimmt die Philosophie, die nur erkannte „unsichtige“ Natur ist, von der Theologie. Als Quelle für letztere gilt ihm nicht das natürliche Licht, sondern die Offenbarung in der Heiligen Schrift. All unser Wissen ist nichts als Selbstoffenbarung der Natur, es kommt darauf an, die Natur zu belauschen. Er legt deshalb viel Wert auf Experimente, zu denen freilich die *scientia*, die Spekulation, hinzutreten muß, damit eine wahre *experientia* daraus werde. Gegenstände des Wissens sind die große (Makrokosmos) und die kleine Welt (Mikrokosmos), der Mensch. Dieser ist das letzte in der Schöpfung, Gottes eigentliche Absicht, und man kann die Welt nur erkennen, indem man aus dem Menschen die Geheimnisse der Natur herausliest. Anderseits ist er wieder nur durch die Welt zu verstehen. Alle Wesen, und so auch der Mensch, bestehen aus einem elementarischen, irdischen, sichtbaren und einem himmlischen, astralischen, unsichtbaren Leib, welcher letztere, *spiritus* genannt, aus dem siderischen Reiche stammt. Dieses ist selbst unsichtbar, hat aber an den sichtbaren Sternen seinen Körper. Alle Kunst, alle weltliche Weisheit hat in dem *spiritus* ihren Sitz. Bei dem Menschen kommt zu diesen beiden noch die von Gott (aus der „dealischen“ Welt) stammende und im Herzen ihren Sitz habende Seele hinzu, auf deren Entscheidung die moralische Qualität des Menschen beruht. Die Medizin, welche Paracelsus, indem er den Galen und Avicenna bekämpfte, vornehmlich zu reformieren suchte, ist nach ihm die höchste Wissenschaft, da sie das Wohl des Menschen zu befördern strebt, und muß zu Grundpfeilern haben die drei Wissenschaften der Philosophie, der Astronomie, der Theologie, da der Mensch den erwähnten drei Welten angehört. Die Medizin ist aber nicht nur Theorie, sondern auch Praxis, und so muß sie zu viert auf eine Wissenschaft sich gründen, die praktische Anweisungen gibt; diese ist die Alchymie, die eine große Rolle spielt, und in deren Betreiben Paracelsus nicht nur zu Abenteuerlichkeiten kam, sondern auch teilweise wohl zum Charlatan wurde. — Die Elemente sind dem Paracelsus nicht einfacher Natur, sondern bestehen aus drei Grundsubstanzen, die in alchymistischen Schriften als solche genannt werden, aus Mercurius, Sal, Sulphur. Während in den Elementen eine Naturkraft, Vulcanus, herrscht, durch welche die einzelnen Dinge entstehen, waltet in jedem dieser wieder eine besondere Kraft, Archeus, „Regierer“, genannt, nicht als persönlicher Geist, vielmehr unbewußt wirkend. Die Krankheiten sollen nun vielmehr durch Anregung und Kräftigung dieses Lebensprinzips in seinem Kampfe gegen das Krankheitsprinzip und Entfernung der Hindernisse als durch direkte chemische Gegenwirkungen geheilt werden. Es soll nicht das Kalte durch das Warme, das Trockene durch das Feuchte bekämpft werden, sondern die schädliche Wirkung eines Prinzips durch seine wohlthätige vernichtet werden (eine Antizipation der homöopathischen Doktrin).

Die paracelsische Richtung teilt im ganzen u. a. Robert Fludd (de Fluctibus), geb. 1574, gest. 1637, ferner der bedeutende Chemiker Joh. Baptista van Helmont, geb. 1577, gest. 1644 in Vilvorden bei Brüssel. Nach ihm geschieht in der Natur nichts durch äußere Ursachen, sondern alles durch innere, und zwar gibt es deren zwei: die äußere Materie, der fluor generativus als Substanz aller Dinge, das initium ex quo. und als das gestaltende Prinzip die unvergängliche Zeugungskraft der Elemente (seminalis agens), aus welcher die allen Dingen einwohnende aura seminalis entsteht, das initium per quod. Als „Urfermente“ oder elementa primogenia nimmt er Luft und Wasser an. — Für den dritten Aggregatzustand hat er das Wort „Gas“ eingeführt. Der Archeus ist bei Helmont das, was die Tätigkeit des aktiven Wesens bedingt, d. h. der Lebensgeist als auch der innere Bildner. Alle Teile des Organismus haben ihre bestimmten Archei insiti, die vom allgemeinen Archeus influus abhängig sind. — Er nähert sich in seinen Ansichten schon der Korpuskulartheorie. Sein Sohn Franc. Mercurius van Helmont, geb. 1618, gest. nach einem abenteuerlichen Leben 1699 in Berlin, stellte, polemisierend gegen Descartes und Spinoza, eine vielfach an die Monadenlehre Leibnizens erinnernde Doktrin auf, der freilich der wissenschaftliche Zusammenhang fehlt. Alles besteht den letzten Teilen nach aus Monaden, die aber auf verschiedenen Stufen der Entwicklung stehen. Die Seele umfaßt viele Monaden und beherrscht diese als Zentralgeist. Monaden, die erst Teile eines Leibes waren, können allmählich zu dem Range von solchen Zentren gelangen. Zu nennen ist hier noch Marcus Marci von Kronland (gest. 1655 in Prag?), der die platonisch-stoische Doktrin der *ideae operatrices* oder *seminales* erneuerte.

Hieronymus Cardanus (1501—1576), Mathematiker, Arzt und Philosoph, verbindet mit aristotelischen auch neuplatonische Elemente und schließt sich in der Verschmelzung der Theologie mit der Zahlenlehre an Nicolaus Cusanus an. Er schreibt der Welt eine Seele zu, die er mit Licht und Wärme identifiziert. Alles soll durch natürliche Kausalität erklärt, also auf Naturmechanismus zurückgeführt werden. Elemente gibt es nur drei: Wasser, Erde, Luft. Das Feuer ist keine Substanz, sondern nur ein Accidens. Es wird durch die Wärme, diese aber durch die Bewegung hervorgebracht. Dem Cardanus gilt die Wahrheit als nur wenigen zugänglich. Die Menschen teilt er in drei Klassen ein: bloß Betrogene, betrogene Betrüger und nichtbetrogene Nichtbetrüger. Die letzten sind die Weisen. Dogmen, die ethisch-politischen Zwecken dienen, soll der Staat durch strenge Gesetze und harte Strafen aufrecht erhalten; denkt das Volk über die Religion nach, so entstehen daraus nur Tumulte. (Nur die Offenheit des Bekenntnisses zu dieser Doktrin ist dem Cardanus eigentümlich; tatsächlich hat jede ideell überwundene, äußerlich aber noch herrschende Macht dieselbe befolgt.) Den Weisen freilich binden diese Gesetze nicht; für sich selbst folgt Cardanus dem Grundsatz: *veritas omnibus anteposenda neque impium duxerim propter illam adversari legibus*. Übrigens war Cardanus ein Visionär und voll kindischen Aberglaubens und sucht auch die Geistererscheinungen in den Zusammenhang der Naturgesetze einzureihen. Sein Gegner Julius Caesar Scaliger (1484—1558), ein Schüler des Pomponatius, urteilt über ihn: *eum in quibusdam interdum plus homine sapere, in plurimis minus quovis puero intelligere*.

Bernardinus Telesius, geb. zu Cosenza 1508, gest. ebend. 1588, ist einer der Begründer der Philosophie der Neuzeit geworden durch sein Unternehmen, die aristotelische Philosophie nicht zugunsten des Platonismus oder eines andern antiken Systems, sondern eigener Naturforschung zu bekämpfen; jedoch lehnte er sich bei demselben an die vorsokratische, besonders an die von Parmenides (freilich

nur als Lehre vom Schein) aufgestellte Naturphilosophie an. In der Erkenntnistheorie, Psychologie und Ethik nahm er dagegen viel von der Stoa, die er wahrscheinlich durch Cicero, Seneca, Diogenes Laërtius kannte. Lediglich auf Erfahrung soll die Erkenntnis sich gründen, da der reine Verstand durch sich selbst zu ihr nicht kommen könne. Das Erkennen durch Schlüsse gilt ihm höchstens als Vorahnung der Wahrheit, für welche die Verifizierung durch die Erfahrung noch verlangt wird. Freilich wandte er selbst diese Prinzipien bei seiner Konstruktion der Natur nicht hinreichend an, sondern brachte manches Willkürliche in sie. Die Erfahrung lehrt nach Telesius zunächst den Gegensatz zwischen dem Himmel mit seinen Wärme ausstrahlenden Gestirnen und der Erde, von der nach Sonnenuntergang Kälte ausgeht. So gibt es zwei tätige Prinzipien, nämlich Wärme und Kälte, außer diesen noch ein Körperliches (*corporea moles*), das, der Quantität nach stets gleich bleibend, der Ausdehnung und Verdünnung durch die Wärme, der Verdickung und Zusammenziehung durch die Kälte ausgesetzt ist. Die Wärme erzeugt alles Leben und alle Bewegung, die Kälte Starrheit und Ruhe. Diese beiden Prinzipien stehen fortwährend im Kampfe miteinander: zuerst entstanden auf diese Art Himmel und Erde, sodann alle übrigen Dinge. Der Geist (*spiritus*) in dem tierischen und menschlichen Körper, welcher die einzelnen Teile zusammenhält und Bewegung hervorbringt, ist ein feiner Stoff, aus Wärme bestehend, der sich vermittelt der Nerven durch den ganzen Körper verbreitet, im Gehirn aber seinen eigentlichen Sitz hat. Bei dem Menschen kommt noch als „*forma superaddita*“ die unsterbliche, unmittelbar von Gott gegebene Seele hinzu, welche die Form des Leibes und des Geistes zugleich ist. Doch wird die Lehre von dieser Seele nicht organisch mit dem sonstigen System des Telesius verbunden.

Auf ethischem Gebiete stellt Telesius Sätze auf, die den Naturalismus Spinozas vorbereiten: das ganze Streben des Menschen geht nach Selbsterhaltung, um derentwillen er alles andere begehrt. Freude ist das Gefühl der Selbsterhaltung, Liebe entsteht zu dem, was die Selbsterhaltung fördert, Haß gegen das, was sie hindert. Die Kardinaltugenden: *sapientia*, *sollertia*, *fortitudo*, *benignitas*, zeigen sich darin, daß der Mensch nach verschiedenen Seiten seines Wesens den Trieb, sich selbst zu erhalten, erfüllt. — Telesius gründete zu Neapel, wo er lange Jahre gelebt hat, eine naturforschende Gesellschaft, die *Academia Telesiana* oder *Consentina*, nach deren Muster später viele andere gelehrte Gesellschaften sich gebildet haben. Fr. Bacon nennt den Telesius den ersten unter den Neuen.

Franciscus Patritius, geb. zu Clissa in Dalmatien 1529, 1576–93 Lehrer der platonischen Philosophie zu Ferrara, gest. zu Rom 1597, hat den Neuplatonismus mit telesianischen Ansichten verschmolzen, hat aber selbst nur ein unklares, ins Mystische hinüberspielendes System aufgestellt, dessen Hauptgedanke der von der Belebtheit des Universums ist. In seinen *Discussiones peripateticæ, quibus Aristotelicæ philosophiæ universæ historia atque dogmata cum veterum placitis collata eleganter erudite declarantur*, pars I–IV, Venet. 1571–81, Basil. 1581, erklärt und bekämpft er zugleich die aristotelische Doktrin. Viele als aristotelisch überlieferte Schriften hält er für unecht. Er hegte den Wunsch, daß der Papst durch seine Autorität den Aristotelismus unterdrücken und den modifizierten Platonismus, die von ihm ausgebildete Lichtemanationsdoktrin, begünstigen möge.

In der Bekämpfung der aristotelischen Physik und Metaphysik und dem Versuch einer Reformation dieser Doktrinen kommen mit Telesius und Patritius in etwas späterer Zeit unter andern auch überein: Sebastian Basso (*Philosophia naturalis adv. Aristotelem*, Genève 1621), dessen mathematische Atomistik sehr an die Giordano Brunos erinnert, Claude Guillermet de Berigard (oder Bauregard,

der noch um 1667 eine Professur zu Padua bekleidete, *Circuli Pisani seu de veteri et Peripatetica philosophia dialogi*, Utini 1643). Dan. Sennert (1572—1637, s. ob. § 3, S. 22) stellte eine Art Korpuskulartheorie schon auf. Er unterscheidet die *atoma corpuscula*, welche so weit geteilt sind, als es die Natur zuläßt, und aus denen die zusammengesetzten Körper entstehen, von den Elementaratomen, deren es vier Arten nach den vier Elementen gibt. Die ersteren sind die *prima mixta*, und man muß sich die Ansicht Sennerts wohl so vorstellen, daß diese aus Elementaratomen bestehen, wiewohl er dies nicht klar ausspricht. Alle Atome haben nun bestimmte Formen oder Gesetze von vornherein, die unveränderlich sind, und nur auf der Bewegung der Atome oder *Corpuscula* beruht alle Veränderung, auch die scheinbar qualitative. Und zwar ist die Ursache für die Vereinigung der Atome in den Formen zu sehen, in denen Gott diese von Anfang an so gestaltet hat, daß ihnen gemäß die kleinsten Theilchen zusammenpassen. Gegen den blinden Zufall, durch den die Atome zusammengeführt werden und die Einzeldinge bilden, spricht sich Sennert bestimmt aus.

Unter den oben (§ 3, S. 22) genannten Aristotelikern ist hier als selbstständiger philosophischer Forscher, der den averroistischen Aristotelismus zum Pantheismus fortbildende Andreas Caesalpinus (1519—1603) von neuem zu erwähnen.

Giordano Bruno, geb. 1548 zu Nola im Neapolitanischen, hat die Doktrin des Cusaners in einem antikirchlichen Sinne fortgebildet. In Neapel erhielt er den Jugendunterricht in den Humanitätsstudien und in der Dialektik. Mit 15 Jahren trat er in das Kloster des heiligen Dominicus in Neapel, wobei er seinen Taufnamen Philipp mit dem Klosternamen Giordano vertauschte. Hier muß er sich die genauere Kenntnis der alten Philosophen, die ihn auszeichnete, erworben, aber auch die Scholastiker, besonders den heiligen Thomas, kennen gelernt haben; hier muß er auch mit der Lehre des Kopernikus bekannt geworden sein, die auf ihn offenbar mächtig gewirkt hat. Bald erwachten bei ihm Zweifel gegen Leben und Lehren in der Kirche, so gegen die Trinität, die während des Aufenthaltes in verschiedenen andern Klöstern nicht vermindert wurden. Als Giordano im Kloster della Minerva zu Rom verweilte, klagte ihn der Provinzial des Ordens in 134 Artikeln der Ketzerei an. Die Akten waren schon nach Rom eingesandt, da legte Giordano das Ordenskleid ab und entfernte sich aus Rom — 1576. Von jetzt ab führte er 15 Jahre lang ein unstetes Wanderleben. Zuerst begab er sich ins Genuesische, dann nach Venedig, bald darauf nach Genf, dessen reformierte Orthodoxie ihm jedoch ebensowenig wie die katholische zusagte. Daß er zur reformierten Kirche geradezu übergetreten sei, steht nicht fest. Nachdem er wegen eines Angriffs auf den Professor der Philosophie Antoine de la Faye Genf hatte verlassen müssen, ging er über Lyon nach Toulouse, wo er zwei Jahre das Amt eines Professors der Philosophie bekleidete, dann nach Paris, Oxford und London. Ein von ihm in dieser Zeit — 1582 — veröffentlichtes Lustspiel, *Il Candelajo*, das aber mit seinen Anfängen sicher in frühere Zeiten fällt, wie vielleicht auch andere Schriften Brunos, hat nach der Annahme mancher Shakespeare kennen gelernt und einzelne Gedanken Brunos, wie über Unzerstörbarkeit der Elementarteile und über die Relativität des Übels, dem dänischen Prinzen in den Mund gelegt, Mutmaßungen, die von Robert Beversdorf (G. Br. u. Sh., Pr. Oldenburg 1889) widerlegt worden sind. Sein Aufenthalt in England dauerte zwei Jahre, während dessen er auch in Oxford Vorlesungen hielt. Hier erregte er namentlich mit der Lehre von unzähligen Sonnensystemen in der unendlichen Welt Anstoß. Mit dem französischen Gesandten in London, Castelnau, in dessen Haus er gelebt und schriftstellerisch tätig gewesen war, verließ

Giordano die englische Hauptstadt und ging über Paris, wo er auch für die Unendlichkeit des Universums und die Vielheit der Welten begeistert eingetreten war, nach Marburg, dann nach Wittenberg, das er das deutsche Athen nannte, von dort nach Prag, Helmstedt, wo er wie in Wittenberg Vorlesungen hielt, hierauf nach Frankfurt am Main, wo er nur kurze Zeit blieb, dann nach Zürich und Venedig.

Hier wurde er am 23. Mai 1592 auf die Denunziation des Verräters Mocenigo hin, der ihn unter günstigen Versprechungen nach Venedig gelockt hatte, von der Inquisition verhaftet. Nach den Akten des Prozesses in Venedig, die erhalten und herausgegeben sind, war neben anderen Punkten besonders belastend für ihn die Lehre von der Unendlichkeit des Universums und der Mehrheit der Welten. Bruno berief sich auf die doppelte Wahrheit; als man ihm aber schärfer zusetzte, widerrief er feierlich alle seine Lehren, die nicht katholisch seien, und bat, ihm das Leben zu schenken und ihn in den Schoß der Kirche wieder aufzunehmen. Trotzdem gingen die Akten nach Rom, wo man die Auslieferung Brunos verlangte. Sie erfolgte 1593. In Rom eruldete er noch eine siebenjährige Gefangenschaft im Kerker der Inquisition. Hier muß in der langen Zeit seine Überzeugungstreue sich gefestigt haben: denn als ihm 1599 von der Inquisitionskongregation acht häretische Sätze aus seinen Schriften vorgelegt wurden, erklärte er, weder dürfe noch wolle er etwas widerrufen, da er nichts zu widerrufen habe. Hierauf wurde er, da seine Überzeugung ungebrochen blieb, und er eine heuchlerische Unterwerfung mit edler Wahrheitstreue verschmähte, zum Scheiterhaufen verurteilt, mit der gewöhnlichen lügnischen Formel, er werde der weltlichen Obrigkeit übergeben mit der Bitte, ihn so gelinde wie möglich und ohne Blutvergießen zu strafen. Bruno erwiderte seinen Richtern: Ihr mögt mit größerer Furcht das Urteil fällen, als ich es empfangen. Er ward zu Rom auf dem Campofiore am 17. Februar 1600 verbrannt, seine Asche in die Winde verstreut und sein Name geächtet. — Zeit seines Lebens ein unsteter Geist, wurde er ruhelos von Ort zu Ort getrieben, stand überall im Kampfe mit dem Bestehenden, ist wohl auch nicht freizusprechen von Ruhmsucht. Das befreite Italien hat ihn durch eine Statue in Neapel geehrt, vor welcher am 7. Januar 1865 Studenten die päpstliche Enzyklika vom 8. Dezember 1864 verbrannten. In Rom wurde ihm auf dem Platze, wo sein Scheiterhaufen errichtet war, am 9. Juni 1889 unter Anwesenheit zahlreicher, auch ausländischer, Deputationen zum Ärgernis der Kurie ein Standbild errichtet. Zu dieser Gelegenheit erschien auch eine große Zahl von Schriften über Bruno.

Vor Bruno hatte kein Italiener philosophische Probleme in seiner Muttersprache behandelt, aber auch Bruno zieht für genauere Untersuchungen noch die lateinische Sprache vor. Großenteils sind seine Schriften in dialogischer Form verfaßt, die er mit voller Leichtigkeit handhabte. Philosophische Sätze trug er zuerst in der Schrift *De umbris idearum* vor, nach der wir die Wahrheit nur im Bilde als Schatten erkennen. Doch wird darin die Einheit des Universums schon stark hervorgehoben. Mit dem kopernikanischen Weltssystem, dessen Wahrheit ihm zur Gewißheit geworden war, fand er das Dogma in dessen kirchlicher Fassung unverträglich, wie auch anderseits bald hernach, am 5. März 1616, durch die Index-Kongregation die kopernikanische Doktrin, die anfangs von seiten der kirchlichen Autorität nicht mit Ungunst aufgenommen worden war, bezeichnet wurde als eine Meinung, die sich zu verbreiten beginne „in perniciem catholicae veritatis“ und als „falsa illa doctrina Pythagorica, Divinaeque Scripturae omnino adversans“. Bruno erweitert die kopernikanische Doktrin. Ihm ist das Universum unendlich nach Zeit und Raum (vgl. schon Nicolaus Cusanus), eines

und unbeweglich, insofern es sich nicht im Raum bewegen kann, da es nichts außer sich hat, wohin es sich bewegen könnte. Auch kann es sich nicht in neue andere Verfassung verändern; denn es gibt nichts außer ihm, von dem es affiziert würde; es trägt in sich selbst die Kraft, das zu sein, was es ist.

Unser Sonnensystem ist eine Welt neben unzähligen (für welche Lehre er sich auch auf Epikur und Lucretius beruft), Gott ist die dem Universum immanente erste Ursache; Macht, Weisheit, Liebe sind seine Attribute. Die Gestirne werden nicht durch einen *primus motor*, sondern durch die ihnen selbst innewohnende Seele bewegt. Bruno bekämpft den Dualismus von Materie und Form; nach ihm fallen im Organismus nicht nur Form, bewegende Ursache und Zweck untereinander, sondern auch mit der Materie in eins zusammen. Überall ist derselbe Stoff, überall dieselbe Kraft, dieselbe Ordnung, dasselbe Gesetz. Der unendliche Äther, welcher den unendlichen Raum erfüllt, birgt in sich selbst das Ziel aller Entwicklung, die Keime aller Einzeldinge, und läßt letztere aus sich nach bestimmten Gesetzen, aber auch bestimmte Ziele verfolgend, also nach festen Begriffen, aber doch unbewußt, hervorgehen, wie der Urstoff in der stoischen Philosophie, das künstlerische Feuer, auch die sich später nach Gesetzen der Vernunft entwickelnden Keime in sich trägt. Formen ohne Materie haben kein Sein, nur in der Materie entstehen und vergehen sie, die Materie allein ist die Quelle aller Aktualität. Die Form ist die den Dingen innewohnende Seele oder der Geist, und so findet sich in allen Dingen Geist, Seele, Leben. Von Gott, d. h. der höchsten Ursache, dem Prinzip und dem Einen, muß alles ohne Unterschied ausgesagt werden: in ihm sind alle Gegensätze zu finden, alles Denkbare und Mögliche ist in jedem Punkte seines Wesens. Er ist das Maximum, weil alles aus ihm, und das Minimum, weil alles in ihm ist, er ist das Einfache und das Mannigfaltige. Begreifen kann ihn ein endlicher Geist nicht, weil ein solcher die Gegensätze nicht vollständig zu überwinden vermag, sondern nur zu einer *species intelligibilis* von ihm gelangen. Diese kommt nur dadurch zustande, daß die Vernunft sich selbst betrachtet und dann die Einheit, die sie in sich wahrnimmt, auch in der objektiven Welt als vorhanden denkt. Die drei „Personen“ der Gottheit reduziert Bruno auf die drei Attribute: Macht, Weisheit, Liebe. Das Dogma, daß die zweite Person menschliches Fleisch angenommen habe, gilt ihm als philosophisch unverständlich; aber er nimmt eine Gegenwart göttlichen Wesens in dem Stifter des Christentums an, wofür, mehr als die Wunder, das Sittengesetz des Evangeliums zeugt. Die Welten hat Gott nicht durch einen Akt der Willkür, sondern mit innerer Notwendigkeit, eben darum aber auch ohne Zwang, also mit Freiheit, aus sich hervorgehen lassen; sie sind die gewordene Natur (*natura naturata*), Gott ist die wirkende Natur (*natura naturans*). Gott ist in den Dingen so gegenwärtig, wie das Sein dem Seienden, die Schönheit den schönen Objekten. Jede der Welten ist in ihrer und jedes Wesen in seiner Art vollkommen; es gibt kein absolutes Übel: nur in bezug auf anderes besteht der Unterschied zwischen gut und übel. Wer nur auf das einzelne sieht, kann freilich die Güte und Schönheit des Ganzen nicht begreifen, dazu gehört die Gesamtanschauung der Dinge. Alle Einzelwesen sind dem Wechsel unterworfen, das Universum aber bleibt in seiner absoluten Vollkommenheit stets sich selbst gleich. Bruno selbst war von edler und tiefster Begeisterung für das Universum oder die Natur ergriffen. Mit dem Aufgehen in das All ist nach ihm das seligste Entzücken verbunden. Liebt ein Weib, ruft er aus, wenn ihr wollt, aber vergeßt nicht, Verehrer des Unendlichen zu sein!

Die elementaren Teile alles Existierenden, die nicht entstehen und nicht

vergehen, sondern sich nur mannigfach verbinden und trennen, sind die Minima oder Monaden, die sich Bruno als punktuell und doch nicht schlechthin unausgedehnt, sondern als sphärisch vorstellt, sie sind psychisch und materiell zugleich. Die Seele ist eine Monade, sie ist unsterblich, wie auch die Körper ihrer Substanz nach unvergänglich sind; sie ist nie ganz ohne einen Körper. Gott ist die Monade der Monaden. — Wer nun danach ringt, in dem Mannigfaltigen das Gemeinsame, in dem Vielen das Eine zu erkennen, wer eine möglichst vollkommene Anschauung des Absoluten erstrebt, der ist der wahre *furioso eroico*, der heroische Enthusiast. Freilich kann er nie das Ziel seiner Sehnsucht voll erreichen; er empfindet Qualen darüber, wird auch von seinen Mitmenschen verkannt und verfolgt, aber er hat doch die Seligkeit des Bewußtseins, seiner Bestimmung nachzuleben, sich selbst zu vervollkommen, dem Urquell aller Wahrheit, Güte und Schönheit sich immer mehr zu nähern. — Die Ethik Brunos finden wir vornehmlich in der „Ausreibung der triumphirenden Bestie“, einem allegorischen Romane, größtenteils dialogischer Form, in dem auch viel Religionsphilosophisches vorkommt, und in dem „heroischen Enthusiasmus“, einem Werke, das aus 71 Sonetten, 3 Kanzonen und längeren erklärenden Dialogen besteht und die Liebe zum Göttlichen, die Sehnsucht des Herzens nach dem Ideal der Schönheit schildert.

Dem Scholastizismus, also dem Aristoteles, feindlich gesinnt, wollte sich Bruno lieber an Pythagoras, Platon, die Stoiker, sogar an Epikur anschließen, ging auch auf die Eleaten zurück, hielt aber die Versuche zu neuer Gedankenbildung nicht minder hoch, die er bei Raymundus Lullus und bei Nicolaus dem Cusaner vorfand. Er trug oft die raymundsche Kunst vor, wenn die Möglichkeit des Dozierens an das Betreten eines neutralen Bodens geknüpft war. Von Nicolaus Cusanus, von dem er das *principium coincidentiae oppositorum* angenommen hat, redet er mit hoher Achtung, ohne jedoch zu verschweigen, daß auch ihn der Priesterrock beengt habe. Daß er von Avencebrol in wesentlichen Punkten abhängig sei, wie man öfter annahm, ist nicht richtig. Er freut sich der neuen von Telesius eröffneten Bahn, hat jedoch dieselbe nicht durch eigene Einzelforschung verfolgt. Er will, daß wir, von dem Untersten, Bedingtesten aufsteigend, uns stufenweise bis zum Höchsten erheben, ohne jedoch selbst diesen methodischen Gang streng einzuhalten. Seine Virtuosität liegt in der phantasievollen Ergänzung der ersten naturwissenschaftlichen Errungenschaften der Neuzeit zu einem dem Geiste der modernen Wissenschaft gemäßen Gesamtbilde des Universums. Nach ihm muß der Philosoph ein Dichter sein, wie denn auch seine eigenen Werke zum Teil in poetischer Form verfaßt sind. Zu starke Phantasie und mystische Unklarheit bilden die Schwächen seiner Philosophie. Jedoch birgt seine Lehre Keime mancher späteren philosophischen Systeme in sich, so namentlich des spinozistischen und leibnizischen, sowie neuerer pantheistischer. Doch ist seine Bedeutung für die spätere Entwicklung der Philosophie nicht selten überschätzt worden, da die von ihm vertretenen Gedanken sich vielfach schon bei Früheren, namentlich bei der Stoa und Nicolaus von Cues zeigen, so daß die Anfänge des Späteren vor ihm schon zu finden sind.

Galileo Galilei (1564—1641) hat durch die Erforschung der Fall- und Bewegungsgesetze wie des Beharrungsgesetzes sich nicht nur um die positive Wissenschaft, sondern auch um die Naturphilosophie ein bleibendes Verdienst erworben. Er ist es namentlich, durch den die aristotelisch-scholastische Physik ihre Geltung verlor, durch den die neue mechanische Physik und die kinetische Atomistik begründet wurde, indem er zu einer ähnlichen Weltanschauung gelangte

wie Demokrit, mit dessen Ansichten er genau vertraut war, während er nach seiner eigenen Aussage den Epikur nicht kannte. Er scheut sich nicht, den Demokrit an Feinheit des gründlichen Philosophierens über Aristoteles zu stellen. Alle Veränderung ist nach Galilei wie nach Demokrit nichts als Umstellung der Teile, ein Entstehen und Vergehen im strengen Sinne gibt es nicht. In seinen *Discorsi e dimostrazioni intorno a due nuove scienze*, Leiden 1638, entwickelt er die Grundgesetze der Mechanik: das Gesetz der Trägheit, die Gesetze der durch eine konstante Kraft hervorgerufenen und in gleicher Weise beschleunigten Bewegung und das Gesetz vom Parallelogramm der Kräfte. In seinem *Dialogo — sopra i due massimi sistemi del mondo*, Flor. 1632, hatte er die kopernikanische Lehre zwar nur als Hypothese behandelt, aber doch überzeugende Gründe für sie vorgebracht. In einer andern Schrift, „*Il saggiatore*“ (Goldwage) betitelt, lehrt Galilei, wiederum nach Demokrit, die Subjektivität der sinnlichen Qualitäten (Geschmack, Geruch, Farbe usw.) und führt dieselben auf Quantitätsunterschiede zurück; die Geschmacks-, Geruchs- und Tonempfindungen werden durch Größe, Gestalt, Menge, langsame oder schnelle Bewegung der außer uns befindlichen Körper hervorgebracht; Gestalt, Menge, Bewegung bleiben, auch wenn die Sinnesorgane nicht da sind, aber die betreffenden Empfindungen sind außerhalb des lebenden Tieres nichts anderes als Namen.

Beachtenswert sind auch seine methodologischen Anforderungen: Verwerfung der Autorität in Fragen der Wissenschaft, Zweifel, Basierung der allgemeingültigen Sätze auf Beobachtungen und Experimente, Aufsuchen der Beweisgründe für die Schlußsätze nach analytischer Methode (*metodo risolutivo*), sodann das synthetische Verfahren in dem Bilden regelrechter Schlüsse (*metodo compositivo*). „*Sensate esperienze*“ müssen jeder wissenschaftlichen Erörterung zugrunde liegen. Das wahre Buch der Philosophie ist nach ihm das Buch der Natur, das stets aufgeschlagen vor uns liegt, nur ist es in anderen Buchstaben geschrieben als in denen unseres Alphabets, nämlich in Triangeln, Quadraten, Kreisen, Kugeln und sonstigen mathematischen Figuren. Zum Lesen desselben kann nicht Spekulation dienen, sondern ist Mathematik nötig. Auf den Einwurf gegen die Induktion, daß dieselbe nicht alles in erschöpfender Weise durchlaufen kann, erwiderte er schon sehr richtig, wenn sie dies tun müsse, so sei sie entweder unmöglich oder unnütz, ersteres, weil das einzelne sich unendlich oft wiederhole, letzteres, weil dann der Schlußsatz zu unserer Erkenntnis nichts Neues hinzubringen würde. Doch huldigt Galilei nicht dem rein sensualistischen Empirismus, da er lehrt, daß wir die Wahrheit der notwendigen Erkenntnis von uns aus wissen müssen. Die Einsicht der Mathematik kann nicht aus bloßer sinnlicher Erfahrung sich herleiten, sondern beruht in einem Wissen von sich aus (*da per sè*), ja Galilei nimmt hier sogar die platonische Lehre von der Wiedererinnerung zu Hilfe. Freilich ist er zu einer vollen Klarheit und Sicherheit in den Prinzipien der Erkenntnistheorie kaum gelangt. In neuerer Zeit hat man mit Recht auf die Bedeutung Galileis für die Philosophie mehr als früher hingewiesen, ist aber auch nicht fern von Überschätzung geblieben.

Der Astronom Joh. Kepler (1571—1630) war metaphysischen Aufstellungen und Untersuchungen nicht abgeneigt und stellte pythagorisierend den ästhetischen Begriff der Weltharmonie an die Spitze. Freilich sollen dieser feste mathematische Proportionen zugrunde liegen, da sich alles nach quantitativen Verhältnissen darstellen lassen muß. Materie ist in der ganzen Welt, daher müssen sich auch überall geometrische Verhältnisse finden lassen. So bildet Mathematik, nur befreit von der mystischen Spielerei mit Ziffern, die Grundlage für die große

Weltanschauung. Die Natur richtet vieles mit möglichst geringen Prinzipien und Mitteln aus, die in ihrer Einfachheit aufzufinden unsere Aufgabe ist. Dem menschlichen Geist sind intellektuelle Formen und Verhältnisse angeboren, vermöge welcher Urbilder er die sinnlichen Verhältnisse aufzufassen imstande ist. Soll die Welt Harmonie sein, so muß sie ein Ganzes sein, als einem Ganzen kann ihr aber Unendlichkeit nicht zukommen. Das Universum muß demnach begrenzt sein, es wird von der Fixsternsphäre als einer Art Schale umfaßt. Nicolaus von Cues und Giordano Bruno waren hier schon zu geläuterteren Ansichten vorgedrungen. Indem Kepler die *Harmonia mundi* begründen wollte, fand er die nach ihm genannten berühmten drei Gesetze, streng induktiv zu Werke gehend. In seiner *Apologia Tychonis contra Ursum*, die gegen des Ursus Schrift de *hypothesibus astronomicis*, Prag 1597, gerichtet war, gibt er eine Art Monographie über den Begriff und die Bedeutung der Hypothese, die sich nicht auf willkürliche Erdichtungen einlassen darf, sondern die wirklichen Gründe der Erscheinungen erfassen will. Sein vorzüglichstes Werk ist: *Astronomia nova seu Physica coelestis tradita commentariis de motibus stellae Martis*, Pragae 1609. Vgl. über ihn und Galilei als Logiker Prantl in den Sitzungsber. d. bayer. A. d. W., phil. hist. Cl., 1875, Chr. Sigwart, Joh. K., in: Kl. Schr. I, S. 182–220, R. Eucken, K. als Philos., in: Ph. Monatsh. 1878, S. 30–45, auch in d. Beitr. z. G. d. n. Ph. Ernst Goldbeck, K.s L. v. d. Gravitation. E. Beitr. z. Gesch. der mechanisch. Weltanschauung (Abhandl. zur Philos. u. ihr. Gesch., herausg. von B. Erdmann), Halle 1896. Sigm. Günther, Kepler, Galilei („Geisteshelden“ Bd. 22). Berlin 1896 (das Philosophische wenig berücksichtigt).

Thomas Campanella, geb. zu Stilo in Kalabrien 1568, gest. zu Paris 1639, war ein streng kirchlich gesinnter Dominikaner und Schwärmer für eine katholische Universalmonarchie, entging jedoch, weil er als Neuerer auftrat, nicht dem Verdacht und der Verfolgung. Von 1599–1626 wurde er, einer Konspiration gegen die spanische Regierung angeklagt, in strenger Haft gehalten, danach kam er drei Jahre lang in die Gefängnisse der römischen Inquisition; endlich freigegeben, brachte er seine letzten Lebensjahre (seit 1634) in Paris zu, wo er eine ehrenvolle Aufnahme fand. Campanella erkennt eine zweifache göttliche Offenbarung an, in der Bibel und in der Natur. Die Welt, sagt er in einer (von Herder übersetzten) Kanzone, ist das zweite Buch, darin ewiger Verstand selbst-eigene Gedanken schrieb, der lebendige Spiegel, der uns Gottes Antlitz im Reflexe zeigt; menschliche Bücher sind nur tote Kopien des Lebens, voll Irrtum und Trug. Er polemisiert insbesondere gegen das Studium der Natur aus den Schriften des Aristoteles und verlangt, daß wir (mit Telesius) selbst die Natur erforschen (de *gentilismo non retinendo; utrum liceat novam post gentiles condere philosophiam; utrum liceat Aristoteli contradicere; utrum liceat jurare in verba magistri*, Paris 1636). Die Grundlage aller Erkenntnis ist die Wahrnehmung und der Glaube; aus diesem erwächst die Theologie, aus jener die Philosophie durch wissenschaftliche Verarbeitung. Campanella geht (wie Augustin und mehrere Scholastiker, besonders Nominalisten, und wie später Descartes) von der Gewißheit der eigenen Existenz aus, um daraus zuerst auf das Dasein Gottes zu schließen. Aus unserer Gottesvorstellung sucht er Gottes Existenz zu erweisen, aber nicht ontologisch (mit Anselm), sondern psychologisch: als endliches Wesen, meint er, kann ich nicht die Idee eines unendlichen, die Welt überragenden Wesens selbst erzeugt, sondern nur durch eben dieses Wesen, das darum wirklich sein muß, dieselbe erhalten haben. Campanella erkennt auch eine unmittelbare Erfassung des Göttlichen durch einen „*tactus intrinsecus*“ an und preist diese

als die wahre, lebendige und wertvollste Erkenntnis, die zugleich Liebe Gottes ist. Das unendliche Wesen oder die Gottheit, deren „Primalitäten“ Macht, Weisheit und Liebe sind, hat die Ideen, die Engel, die unsterblichen Menschen-seelen, den Raum und die vergänglichen Dinge produziert, indem mit seinem reinen Sein immer mehr das Nichtsein sich mischt. Diese Wesen alle sind be-seelt; es gibt nichts Empfindungsloses. Der Raum ist besetzt; denn er scheut die Leerheit und begehrt nach Erfüllung; die Pflanzen trauern, wenn sie welken, und empfinden Freude nach erquickendem Regen; auf Sympathie und Antipathie beruhen alle freien Bewegungen der Naturobjekte. Die Planeten kreisen um die Sonne, diese selbst um die Erde. *Mundus est Dei viva statua*. Feuer und Erde gelten ihm für die beiden Elemente, die zugleich unveränderlich sein sollen. Alle Vorgänge sind durch die Wechselwirkung zwischen allen Teilen der Welt bedingt. Unsere Erkenntnis ist eine sehr eingeschränkte.

Campanellas Staatslehre ruht in der *Civitas Solis* auf der platonischen Republik, doch ist auch manches aus Thomas Morus herübergenommen (s. unten T. 62). Die Regierung in der Sonnenstadt, die ein portugiesischer Seefahrer auf der Insel Taprobane des indischen Ozeans findet, ist in die Hände eines philosophischen Priesterfürsten gelegt, der unter sich drei Beamte hat, nämlich für Krieg, für Wissenschaft und für alles, was Erzeugung und Ernährung angeht — Macht, Weisheit und Liebe, s. oben —, gleichsam drei „Fachminister“. Damit die Einzelnen und der Staat, auf den es im Grunde ankommt, erhalten werden, ist der volle Kommunismus eingeführt. Es gibt keine eigenen Wohnungen, keine besonderen Mahlzeiten, keine eigenen Weiber, keine eigenen Kinder. Wie bei Platon, nur in konsequenterer Weise, werden Menschen unter obrigkeitlicher Aufsicht gezüchtet: *Irrident nos qui generationi canum et equorum studiosam navamus curam, humanam vero negligimus*. Auch auf den Unterricht wird besonderes Gewicht gelegt, und zwar sollen in ihm die Mathematik, die Naturwissenschaften und die Anschauung vor allem getrieben, nicht das Wissen aus den alten Lehrbüchern geschöpft werden. An diese sehr weit gehende Doktrin schließt sich in Campanellas späteren politischen Schriften, namentlich in der *De monarchia Hispanica*, der Gedanke einer universellen Herrschaft eines idealen Papstes mit spanischer Waffengewalt an. Er fordert Unterordnung des Staates unter die Kirche und Verfolgung der Ketzler, besonders der in Deutschland, in dem Sinne, wie Philipp II. von Spanien sie geübt hat. Der Tübinger Jurist Besold — später in Ingolstadt — übersetzte die „Spanische Monarchie“ ins Deutsche und teilte die in ihr aufgestellten Grundsätze, nachdem er zur katholischen Kirche übergetreten war. Der schwäbische Theologe Joh. Val. Andreae (1586—1654) ahmte den Sonnenstaat in seiner *Reipublicae Christianopolitanae Descriptio*, 1619 nach, aber auf evangelischem Grunde. S. *Schlaraffia politica*, Lpz. 1892. — Betreffs der Religion hatte Campanella schon vorgeschrittene Ansichten, indem er die ursprüngliche Religion als eine einheitliche, naturgemäße ansieht und sie auf das Selbsterhaltungsstreben, freilich in eigentümlicher Weise, zurückführt. Alle Dinge trachten danach, zu ihrem eigentlichen Prinzip, d. h. zur Gottheit, zurück zu kehren. Es gibt verschiedene Arten dieses Triebes, die vier Arten von Religion bilden: die natürliche, die tierische, die vernünftige und die übernatürliche. Die dritte Art kann nur bei den vernünftigen Wesen vorkommen, ist ihnen aber auch von Natur angeboren. Hier handelt es sich um die Erkenntnis Gottes, die freilich verschieden ist, so daß es auch verschiedene vernünftige Religionen gibt. Unter ihnen kommen auch Irrtümer vor, so daß schließlich die Religion der Offenbarung nötig ist.

An den Alexandrismus des Pomponatius anknüpfend, hat der Neapolitaner

Lucilio Vanini (geb. um 1585, verbrannt zu Toulouse 1619) eine naturalistische Doktrin entwickelt. Daß er der Kirche sich zu unterwerfen erklärte, hat ihn nicht vor einer — mehr grauenhaften als tragischen — Verurteilung geschützt.

In England haben den Kampf gegen die Scholastik vor allen Will. Temple und Bacon von Verulam (1561–1626) erfolgreich geführt. Bacon steht auf der Grenze der Übergangsperiode, mag jedoch, teils weil er das theosophische Element abstreift und eine Methodologie für reine Naturforschung sucht, teils weil mit ihm eine neue Entwicklungsreihe, die sich weiter fortsetzt, in wesentlichem Zusammenhang steht, unten (§ 10) die angemessenere Stelle finden.

In der Naturphilosophie aller bisher genannten Denker liegen mehr oder minder auch theosophische Elemente. Prävalierend aber ist die Theosophie besonders bei Sebastian Franck (1499–1542, s. E. Tausch, S. F., Diss., Berl. 1893), Valentin Weigel und Jakob Böhme. Valentin Weigel (geb. 1533 in Hayna bei Dresden, gest. nach 1594; vgl. über ihn Jul. Otto Opel, Leipzig 1864, A. Israel, V. W.s Leben und Schriften, Zschopau 1889) hat sich an Nicolaus Cusanus und an Paracelsus, zum Teil auch an den eine Vergeistigung des Lutheranismus anstrebenden Caspar Schwenckfeld aus Ossing (1490–1561), angeschlossen.

Durch die Bibel und durch die dogmatische Theologie seiner Zeit, durch Paracelsus und Weigel und durch astrologische Schriften ist der Görlitzer Schuster Jakob Böhme (1575 in Alt-Seidenberg geb., von 1594 an in Görlitz, viel im Kampf mit der starren Orthodoxie, † 1624) angeregt worden. Er hat durch den ihm inmitten des dogmatischen Streits über die Erbsünde, das Böse und den freien Willen auftauchenden Gedanken eines (ewig ins Licht verklärt werdenden) finstern negativen Prinzips in Gott (worin ihm die Eckhartsche Lehre von dem an sich unoffenbaren Absoluten umschlug) eine philosophische Bedeutung gewonnen und insbesondere auch der Spekulation Baaders, Schellings und Hegels, welche eben diesen Gedanken wieder aufnahmen, einen willkommenen Anknüpfungspunkt geboten. Übrigens aber verfährt er in der Durchführung seiner Theosophie teils nur religiöserbaulich (wobei er, nach Harless' Urteil, „den Christus für uns strich und nur den Christus in uns stehen liess“), teils verfällt er, sofern er philosophieren will, in Phantasterei, deutet unverstandene chemische Termini psychologisch und theosophisch und identifiziert Mineralien mit menschlichen Gefühlen und göttlichen Persönlichkeiten. Gott ist, sagt Böhme im *Mysterium magnum*, keine Person, als nur in Christo. Der Vater ist der Wille des Ungrunds, des Nichts, das nach dem Etwas hungert, der Wille zum Ichts (Etwas), der fasset sich in eine Lust zu seiner Selbstoffenbarung. Und die Lust ist des Willens gefaßte Kraft, und ist sein Sohn, Herz und Sitz, der erste ewige Anfang im Willen; der Wille spricht sich durch das Fassen aus sich aus, als ein Aushauchen oder Offenbarung, als der Geist der Gottheit. Der Ungrund führt sich durch seine eigene Lust in eine Imagination ein, in welcher das Nichts zum Etwas wird. Es ist in allen Dingen Böses und Gutes; ohne Gift und Bosheit wäre kein Leben noch Beweglichkeit, auch wäre weder Farbe, Tugend, Dickes oder Dünnes oder einigerlei Empfindnis, sondern es wäre alles ein Nichts. Ohne Gegenwurf ist keine Bewegung. Das Böse gehört zur Bildung und Beweglichkeit, das Gute zur Liebe und das Strenge oder Widerwillige zur Freude. Das Böse ursachet das Gute als den Willen, daß er wieder nach seinem Urstand als nach Gott dringe, und das Gute als der gute Wille begehrend werde; denn ein Ding, das nur gut ist und keine Qual hat, begehrt nichts, denn es weiß nichts Besseres in sich oder vor sich, danach es könne lüsten. Das Gute wird in dem Bösen empfindlich, wollend und wirkend. Sofern die Kreatur im Lichte Gottes ist, so macht das Zornige

oder Widerwillige die aufsteigende ewige Freude; so aber das Licht Gottes erlischt, macht es die ewige aufsteigende peinliche Qual und das höllische Feuer. Die zwei Welten als Licht und Finsternis sind ineinander als eine. Alle Dinge bestehen in Ja und Nein, sei es göttlich, teuflisch, irdisch oder was sonst genannt werden mag. Das Eine als das Ja ist eitel Kraft und Leben und ist die Wahrheit oder Gott selber. Dieses wäre aber in sich selbst unerkennbar, es wäre da keine Würde oder Erheblichkeit ohne das Nein. Das Nein ist der Gegenwurf des Ja oder der Wahrheit, und so ist die Wahrheit selbst etwas, darinnen ein Contrarium ist.

§ 8. Die Lehre vom Rechte und vom Staate wurde in einer selbständigen, von der aristotelischen und kirchlichen Autorität unabhängigen und mehr den veränderten politischen Verhältnissen der Neuzeit entsprechenden Weise entwickelt. — Nicolo Machiavelli schätzte einseitig die politische Macht zu hoch und ordnete ihrer Erlangung und Aufrechterhaltung alle anderen Lebenszwecke unter, hielt aber für die Aufgabe des Politikers die Hebung der nationalen Macht und Selbständigkeit namentlich gegenüber der alles beanspruchenden Kirche. Thomas Morus sah besonders auf Verminderung der sozialen Ungleichheit und Milderung der Härten in der Gesetzgebung und stellte in seiner Utopia einen Idealstaat auf. Jean Bodin, der die Geschichtswissenschaft in größerem Stil auffaßte, lehrte auf Grund geschichtlicher Betrachtung den Vorzug monarchischer Staatsform und verteidigte religiöse Toleranz, während Joh. Althusius die Majestätsrechte ganz und gar dem Volke zuschrieb. Albericus Gentilis lehrte schon in liberaler Weise Naturrecht, und Hugo Grotius betonte neben dem positiven geschichtlichen Recht das in der Natur des Menschen liegende überall gleiche und ewige Recht und begründete die Theorie des Völkerrechts.

Über Rechtsphilosophen und Politiker der Übergangsperiode handelt insbesondere C. v. Kaltenborn, Die Vorläufer des Hugo Grotius, Leipzig 1848. Vgl. auch Joh. Jac. Schmauss, Neues Systema des Rechts der Natur, Gött. 1754, Buch I, S. 1–370: Historie des Rechts der Natur (von besonderem Wert für die Zeit vor Grotius) und die betreffenden Abschnitte bei L. A. Warnkönig, Rechtsphil. als Naturlehre d. Rechts, Freiburg i. Br. 1839 (neue Titelauf. 1854), bei H. F. W. Hinrichs, Gesch. d. Rechts- und Staatsprincipien seit d. Reform., Leipz. 1848–1852, bei Rob. v. Mohl, Gesch. u. Litt. d. Staatswissenschaften, Erlang. 1855–1858, ferner in Wheatons Gesch. d. Völkerrechts und in anderen die Geschichte des Rechts und der Rechtsphilosophie und der Politik betreffenden Schriften. Alb. Haas, Ueber d. Einfluss der epicur. Staats- u. Rechtsphilosophie auf d. Philosophie des 16. u. 17. Jahrh.s, Diss., Berl. 1896.

Machiavellis Werke, zuerst zu Rom 1531–1532 veröffentlicht, sind bis auf die neueste Zeit sehr häufig gedruckt, auch öfters ins Französische u. Englische übersetzt worden, ins Deutsche von Ziegler, Karlsruhe von 1832–1841. Das Buch vom Fürsten, *Il Principe*, ist zuerst italienisch 1514 handschriftlich mitgeteilt worden, dann nach dem Tode Machiavellis 1532 zu Rom erschienen: *Il Principe di Nicholo Machiavello al Magnifico Lorenzo di Piero de' Medici*, nachher öfter lateinisch zuerst 1560, dann mit Anmerkung. von Conring, Helmstedt 1643. Ins Deutsche ist es mehrere Male übersetzt worden, schon 1580 Frankf., in den letzten Jahrzehnten von Alfr. Eberhard übers. und erläut., Berl. 1868, auch

von W. Grützmacher in der hist.-polit. Bibl., worin auch Friedrichs II. Anti-Machiavell, übers. von L. B. Förster, nebst zwei kleineren polit. Aufs. F.s aufgenommen ist, Berlin 1870. Die Literatur über M. stellt Rob. v. Mohl, Gesch. u. Litt. d. Staatswissensch., Bd. III, Erlang. 1858, S. 519—591, zusammen, und gibt mit großem Organisationstalent üb. die mannigfachen Ansichten der verschiedenen Autoren eine lichtvolle Übersicht. Besonders bemerkenswert ist unter den Widerlegungsversuchen Friedrichs des Großen Jugendschrift: Anti-Machiavelli, s. darüber außer Mohl (der hier einseitig urteilt, indem er an eine Schrift, die als historische Würdigung und Widerlegung M.s, wofür freilich Friedrich selbst sie ansah, sehr schwach, als ethisch-politische Reflexion über das Verhalten, das einem Fürsten bei schon gesicherter Herrschaft zieme, und Selbstorientierung über die künftig einzuhaltenden Regierungsmaximen aber sehr achtungswert ist, ausschließlich den ersten Maßstab anlegt, was durch Friedrichs eigene Nichtunterscheidung beider Aufgaben nicht gerechtfertigt wird) besonders Trendelenburg, M. und A.-M., Vorträge zum Gedächtniss F.s d. G., geh. 25. Jan. 1855 in der k. Akad. d. Wiss., Berl. 1855, und Theod. Bernhardt, Machiavellis Buch vom Fürsten und F.s d. Gr. Anti-Machiavelli, Braunschw. 1864. Vgl. ferner Karl Twesten, M., i. d. 3. Serie der Sammlg. gemeinverständlicher Vorträge u. Abhandl., Berl. 1868 u. d. Schrift v. C. Giambelli über M., Turin 1869. Villari, N. M., e i suoi tempi (3 Bde., Flor. 1877 ff., deutsch v. Mangold, Lpz. 1877—1883). W. Lutoslawski, Erhalt. u. Unterg. der Staatsverfassung. nach Plat., Aristot. u. Mach., Breslau 1888. Geo. Ellinger, D. antiken Quellen d. Staatsl. M.s, Tübing. 1888 (aus Ztschr. f. d. gesamte Staatswiss.). R. Fester, M., Stuttg. 1900.

Über Thomas Morus handeln: Rudhardt, Nürnberg 1829, 2. Aufl. 1855. James Mackintosh, Life of Sir Th. M., London 1830, 2. ed., ebd. 1844. W. Jos. Walter, Sir Th. M., his life and times, Philadelphia 1839, trad. de l'anglais par Aug. Savagner, 5. éd., Tours 1868. R. Baumstark, Th. Morus, Freiburg i. Br. 1879. Lina Beger, Thom. Morus und Plato, I. Ein Ueberblick über d. platon. Humanismus, Bern. I.-D., Tübing. 1879. Theob. Ziegler, Th. Morus u. s. Schr. v. d. Insel Utopia, Rede, Strassburg 1889. G. Louis, Th. M. u. s. Utopia, Berl. 1896.

Joh. Bodin, Methodus ad facilem historiarum cognitionem, Par. 1566; Six livres de la république, Par. 1577, dann lateinisch Par. 1584. Démonomanie, Par. 1581. Universae naturae theatrum, Lyon 1596, französ. 1597. Von dem Colloquium heptaplomeres de abditiis rerum sublimium arcanis hat Guhrauer einen Auszug in deutscher Sprache (nebst partiellem Abdruck des lateinischen Textes) Berl. 1841 veröffentlicht; vollständig ist der Originaltext aus einem Manuskript der Bibliothek zu Giessen durch Ludw. Noack, Schwerin 1857, ediert worden. Eine Notiz zur Geschichte des Werkes hat auch schon E. G. Vogel im Serapeum 1840, No. 8—10 gegeben. Ausführlich handeln über Bodin H. Baudrillart, J. B. et son temps, tableau des théories politiques et des idées économiques du seizième siècle, Paris 1853, und N. Planchenault, Etudes sur Jean Bodin, magistrat et publiciste, Angers 1858. E. de Barthélemy, Etude sur J. Bodin, Par. 1876. E. Hancke, Bodin. E. Studie üb. d. Begriff der Souveränität, Breslau 1896. E. Fournot, B., Prédécesseur de Montesquieu, 1896. Fritz Renz, Jean Bodin. Ein Beitrag zur Gesch. der historischen Methode im 16. Jahrh., Diss., Lpz. 1905.

Johannis Althusii Politica methodice digesta et exemplis sacris et profanis demonstrata, Herborn 1603, sehr verändert und erweitert Gröning. 1610, später noch öfters gedruckt. Dicaeologiae II. tres, totum et universum jus, quo utimur methodice complectentes, Herborn 1617. Der Vergessenheit hat den Althusius entrissen Otto Gierke, Joh. Althusius u. d. Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien, in: Untersuchungen z. deutsch. Staats- u. Rechtsgesch., Bresl. 1880.

Des Hugo Grotius Hauptwerk: De jure belli et pacis, ist Paris 1625, 1632 u. ö. erschienen. Seine ausgedehnten biblischen Studien sind besonders in den Annot. in N. T., Amst. 1641—1645 u. ö., und Annot. in V. T., Par. 1644 u. ö., enthalten. Der Kanzler Samuel Cocceji gab 1751 in 5 Quartbänden seinen und seines Vaters Kommentar zu Grot. de jure belli ac pacis heraus. Über Grotius handeln in neuerer Zeit namentlich H. Luden, H. G. nach s. Schicksal. u. Schrift., Berl. 1806. Ch. Butler, Life of H. Gr. Lond. 1826. Friedr. Creuzer, Luther und Grotius od. Glaube u. Wissensch., Heidelb. 1846. Vgl. auch Ompteda, Litt. d. Völkerrechts, Bd. I, S. 174 ff.; Stapf, Gesch. d. Rechtsphil., S. 158 ff.; v. Kaltenborn, Krit. d. Völkerrechts, S. 37 ff.; Rob. v. Mohl, D. Gesch. u. Litt. d. Staatswiss., I, S. 229 f. Hartenstein, in: Abh. der sächs. Ges. d. Wiss. I, 1860, auch in H.s hist.-philos. Abh., Leipz. 1860. Ad. Franck, Du droit de la guerre et de la

paix par Grotius, im Journal des Sav. 1867, p. 428—441. C. Broere, H. G.' Rückkehr z. kath. Glaub., aus d. Holländ. v. Ludw. Clarus (pseud. für Wilh. Volk), hrsg. v. F. X. Schulte, Trier 1871. Das Hauptw. des Grotius „Vom Recht des Kriegs und Friedens“ hat v. Kirchmann übers. und erläut. in der phil. Bibl., Bd. 16, Berl. 1869.

Niccolo Machiavelli (geb. zu Florenz 1469, gest. 12. Juni 1527) war als Sekretär der Kanzlei des Rats der Zehn in diplomatischen Sendungen mehrfach nach Rom gekommen und hatte die ganze Verderbtheit der Kurie kennen gelernt, hatte auch in der Romagna mit Cesare Borgia zu verhandeln gehabt. Durch seine eigenen Schicksale, indem er bald Berater von Mediceern in Florenz, bald von allen politischen Geschäften ausgeschlossen, oder auch aus seiner Vaterstadt verbannt wurde, hatte er das ganze Elend des damaligen öffentlichen Lebens in Italien erfahren. Auf dem Gebiete der Rechts- und Staatslehre brachte er in seinen *Istorie Fiorentine* 1215 bis 1494 (Florenz 1532, deutsch von Reumont, Leipzig 1846, vgl. darüber u. a. Ranke, *Zur Kritik neuerer Geschichtsschreiber*, Berl. und Leipzig 1821) ein wesentlich modernes Prinzip zur Geltung, indem ihm, zunächst im Hinblick auf Italien, die nationale Selbständigkeit und Macht und, soweit sie jedesmal mit denselben vereinbar ist, die bürgerliche Freiheit als das Ideal gilt, welches der Politiker durch die zweckentsprechendsten Mittel zu erstreben habe. In einseitiger Begeisterung für dieses Ideal mißt Machiavelli den Wert der Mittel ausschließlich an ihrer Zweckdienlichkeit ab mit Unterschätzung der moralischen Würdigung des Charakters, den dieselben, an und für sich selbst und im Hinblick auf andere sittliche Güter betrachtet, tragen. Machiavellis Fehler liegt nicht in der Überzeugung (auf welcher unter anderem jede sittliche Rechtfertigung des Krieges allein beruhen kann), daß ein Mittel, an welches sinnliche und sittliche Übel unvermeidlich sich knüpfen, dennoch aus sittlichen Gründen gewollt werden müsse, wenn der allein durch eben dieses Mittel erreichbare Zweck durch die in ihm liegenden sinnlichen und sittlichen Güter jene Übel aufwiegt und überwiegt, sondern nur in der Einseitigkeit der Abschätzung, die, durch den Einen Zweck bestimmt, alles übrige bloß in seiner Beziehung zu diesem würdigt. Diese Einseitigkeit ist das relativ notwendige entgegengesetzte Extrem zu derjenigen, die von Vertretern des kirchlichen Prinzips geübt wurde, der Würdigung aller menschlichen Verhältnisse ausschließlich aus dem Gesichtspunkte der Beziehung zu der mit der absoluten Wahrheit identifizierten kirchlichen Lehre und zu der mit dem Reiche Gottes gleichgesetzten kirchlichen Gemeinschaft. Machiavelli befeindet die Kirche, die nicht imstande sei, das Leben sittlich zu gestalten, als das Hindernis der Einheit und Freiheit seines Vaterlandes; er zieht der christlichen Religion, die den Blick von den christlichen Interessen ablenke und zur Passivität verleite, die alt-römische vor, welche die Mannhaftigkeit und politische Aktivität begünstige. Machiavellis Weise, jedesmal gegen den einen Zweck, den er verfolgt, alles übrige hintanzusetzen, hat seinen verschiedenen Schriften einen verschiedenen Charakter aufgeprägt; von den beiden Seiten seines politischen Ideals, nämlich der bürgerlichen Freiheit und der Unabhängigkeit, Größe und Macht des Staates, wird in den *Discorsi sopra la prima decade di Tito Livio* (über die Grundsätze für die Erhaltung eines Staates) jene, in der Schrift „*Il Principe*“ (über die Möglichkeit, einen verderbten Staat wiederherzustellen) aber diese hervorgehoben, und zwar so, daß im „*Principe*“ die republikanische Freiheit der absoluten Fürstenmacht mindestens zeitweilig geopfert wird. Doch mildert Machiavelli die Diskrepanz durch die Unterscheidung verdorbener Zustände, welche despotischer Heilmittel bedürfen, und echten Gemeinsinnes, der die Freiheit bedinge. An sich ist die republikanische Staatsform, die sich in Sparta, Rom, Venedig glänzend bewährt

hat, die beste. Aber für besonders entartete Zustände, wie die zur Zeit Machiavellis, ist ein unbedingt herrschender Fürst, der sogar tyrannische Mittel nicht verschmäht, am Platze. „Wer mit Grausen M.s Buch vom Fürsten liest, darf nicht vergessen, daß M. vorher lange Jahre hindurch sein heissgeliebtes Vaterland unter den Söldnerschaaren aller Nationen bluten sah und vergeblich in einem besonderen Buch die Einführung von Milizheeren aus Landeskindern empfahl.“ (Karl Knies, Das moderne Kriegswesen, ein Vortrag, Berlin 1867, S. 19.)

Platons Idealstaat frei nachbildend, hat Thomas Morus, geb. zu London 1480, enthaupet 1535, in seiner Schrift: *De optimo reip. statu deque nova insula Utopia* (Lovan. 1516, dann sehr oft lat. und in engl. Übstzg. gedr., am besten hrsg. v. E. Arber, Lond. 1869, deutsch v. Oettinger, Leipz. 1846, H. Kothe, Leipz. 1874, auch in der Universalbiblioth.) philosophische Gedanken über Entstehung und Aufgabe des Staates in phantastischer Form geäußert. Er fordert u. a. Gleichheit des Besitzes und religiöse Toleranz; doch soll der Bürgertitel dem versagt werden, der die Existenz der Vorsehung und die Unsterblichkeit der Seele leugnet. Einem solchen Menschen, der nur durch Strafe gezügelt werden kann, vertraut man kein Amt an.

Die philosophische Rechts- und Staatslehre ist zu jener Zeit bei Katholiken und Protestanten im wesentlichen die aristotelische, bei jenen durch die Scholastik und das kanonische Recht, bei diesen besonders durch biblische Sätze modifiziert. Luther hat nur das Kriminalrecht im Auge, indem er sagt (in einem Schreiben an den Herzog Johann von Sachsen): „Wenn alle Welt rechte Christen wären, so wäre kein Fürst, König, Herr, Schwert noch Recht nöthig oder nütze. Denn wozu sollte es dienen? Der Gerechte thut von sich selbst Alles und mehr, denn alle Rechte fordern. Aber die Ungerechten thun nichts recht, darum bedürfen sie des Rechts, das sie lehre, zwingt und dränge, wohl zu thun.“ Die Grundzüge des *ius naturale* finden Melanchthon (im zweiten Buch seiner Schrift: *Philosophiae moralis libri duo*, 1538), Joh. Oldendorp (*εἰσαγωγή*, sive *elementaris introductio juris naturalis, gentium et civilis*, Colon. Agr. 1539), Nic. Hemming (*de lege naturae methodus apodictica* 1562 u. ö.), Benedict Winkler (*principiorum juris libri quinque*, Lips. 1615) u. a. im Dekalog, Hemming insbesondere in der zweiten Gesetzestafel, wogegen die erste ethischer Art sei und die vita spiritualis betreffe. (Oldendorps, Hemmings und Winklers naturrechtliche Schriften sind im Auszuge wieder abgedr. in v. Kaltenborns oben zitiertem Werke.) Wie in der Ethik, so betonen auch in der Rechts- und Staatslehre Protestanten die göttliche Ordnung, Katholiken und zumeist Jesuiten (wie Ferd. Vasquez, Lud. Molina, Mariana, Bellarmin, auch Suarez u. a.) den Mitanteil menschlicher Freiheit. Der Staat ist (gleich wie die Sprache) nach scholastisch-jesuitischer Doktrin von menschlichem Ursprung. Nach Bellarmin hat das Volk das Recht, dem Fürsten die Macht zu entziehen, da es ihm dieselbe erst verliehen hat, und der spanische Geschichtschreiber Mariana, wie Bellarmin Jesuit, lehrte in seinem Buche *de rege et regis institutione*, Toledo 1599, das Volk dürfe den König zur Rechenschaft fordern, und werde er tyrannisch, so sei es sogar erlaubt, ihn zu beseitigen oder zu töten. Luther nennt die Obrigkeit ein Zeichen der göttlichen Gnade; denn ohne Regiment würden die Völker mit Morden und Würgen sich untereinander selbst hinwegrichten. Die Obrigkeit kann in ihrem Amt und weltlichen Regiment ohne Sünde nicht sein, aber Luther billigt weder Selbsthilfe der Verletzten, noch kennt er konstitutionelle Garantien, sondern will, daß man Gott für die Obrigkeit bitte. Die alprotestantische Doktrin begünstigt einen (durch das Bewußtsein der Verantwortlichkeit gegen Gott zu Gerechtigkeit und Milde geneigten) politischen

Absolutismus, ist aber der sozialen und religiösen Freiheit des Individuums förderlich.

Das Verdienst, den verschiedenen Konfessionen im Staate die Gleichberechtigung vindiziert und Naturrecht und Politik auf die Völkerkunde und Geschichtsbetrachtung gegründet zu haben, hat vor allen Jean Bodin (geb. zu Angers 1530 oder 1529, gest. 1596 oder 1597) sich erworben durch seine Bücher über den Staat, der auch selbst eine nicht unbedeutende politische Rolle spielte. Nach unparteiischer Prüfung der in der Geschichte hervorgetretenen Staatsverfassungen kommt er zu dem Ergebnis, daß ein durch Gesetze eingeschränktes erbliches Königtum die beste Verfassung sei, in welcher der Monarch den Gesetzen Gottes oder der Natur zu gehorchen habe und nur Gott gegenüber verantwortlich sei. Sein Colloquium heptaplomeres ist ein unparteiisch, von sieben verschiedenen Religionsparteien angehörenden Personen, gehaltenes Gespräch über die einzelnen Religionen und Konfessionen, welches durch die Anerkennung relativer Wahrheit in einer jeden derselben die Forderung der Toleranz begründet. Bloße Vernunft und das Naturgesetz genügen zur Erlangung des Heils und der Glückseligkeit, dazu bedarf es nicht unzähliger Gesetze der heidnischen und geoffenbarten Religionen. Alle Religionen sind Töchter der einen, der natürlichen, die jedem Menschen von vornherein innewohnt und als hauptsächlichen Inhalt hat die Einheit Gottes, ein moralisches Bewußtsein, den Glauben an die Freiheit, die Unsterblichkeit und die Vergeltung im jenseitigen Leben. Das Colloquium galt lange Zeit für höchst gefährlich und konnte nur in Abschriften heimlich weiter verbreitet werden. Übrigens hatte er schon in seiner Schrift „Methodus“ denselben unparteiischen Standpunkt den Religionen gegenüber eingenommen. Wunderbarerweise zeigte er, so vorurteilslos er im übrigen war, in seiner „Démonomanie“ und auch sonst einen entschiedenen Hang zum Glauben an Teufel, Dämonen, Hexen u. dgl. In philosophischer Beziehung schwankt Bodinus zwischen Theismus und Deismus, neigt sich jedoch dem letzteren mehr zu. So ruht seine Moral auf deistischer Grundlage. Um die Geschichtswissenschaft hat er sich große Verdienste erworben, indem er für sie andere Disziplinen, Psychologie, Geographie, Physiologie, nutzbar machte und die Beziehungen zwischen dem natürlichen und dem geschichtlichen Verlauf festzustellen suchte. Er nahm die Freiheit des Willens an, so daß nicht nur äußere Bedingungen bestimmend wirken sollen.

Im Gegensatz zu Bodinus steht entschieden auf der Seite der „Monarchomachen“ Johannes Althusius (Althus, Althusen, geb. 1557 zu Diedenhausen in der Grafschaft Wittgenstein-Berleburg, seit 1586 Lehrer des Rechts in Herborn, seit 1604 Syndikus in Emden, gest. 1638). Der Staat ist nach ihm eine *universalis publica consociatio, qua civitates et provinciae plures ad jus regni — habendum, constituendum, exercendum et defendendum se obligant*. Das Volk ist durchaus souverän, und die Träger der Regierungsgewalt, wenn sie auch Macht über die einzelnen empfangen haben, bleiben stets der souveränen Gesamtheit untertan. Der Regent oder *summus magistratus* wird durch die Ephoren entweder in völlig freier oder durch die Verfassung beschränkter Art gewählt; sein Verhältnis zum Volke ist ein beiderseitig beschworener und bindender Kontrakt, es ist ihm nur ein widerruflicher Auftrag erteilt. Bricht das Volk den Kontrakt, so ist der Regent frei von seinen Pflichten; bricht der Herrscher ihn, so kann sich das Volk einen neuen Regenten wählen. Die Ephoren haben als die Mitglieder der verschiedensten Behörden die Rechte des Volkes dem Regenten gegenüber zu wahren. In manchen grundlegenden Gedanken erinnert der *contrat social* Rousseaus, dessen Hauptidee übrigens lange vor Althusius vorkommt, auffällig an die *Politica* des Althusius.

Albericus Gentilis (geb. 1551 in der Mark Ancona, gest. als Professor zu Oxford 1611) ist besonders durch seine Schriften: *De legationibus libri tres*, Lond. 1585 u. ö., *De jure belli libri tres*, Lugd. Bat. 1558 u. ö., *De justitia bellica* 1590, worin er aus der Natur, insbesondere der menschlichen, das Recht ableitet, mit Morus und Bodinus für Toleranz eintritt und u. a. auch Freiheit des Verkehrs zur See fördert, ein Vorläufer des Hugo Grotius geworden.

Hugo Grotius (Huig de Groot, geb. zu Delft 1583, gest. 1645 zu Rostock) hat sich teils durch die Schrift: *Mare liberum seu de jure, quod Batavis competit ad Indica commercia*, Lugd. Bat. 1609, worin er, um den Niederländern die Freiheit des Handels nach Ostindien zu vindizieren, die Grundzüge des Seerechts philosophisch entwickelt, teils durch sein rechtswissenschaftliches Hauptwerk: *De jure belli et pacis*, Paris 1625, 1632 n. ö., ein bleibendes Verdienst um das Naturrecht erworben, indem er sich vielfach dabei an die Stoa und die römische Jurisprudenz hält, auch von dem hl. Thomas Einfluß erfahren hat und das internationale oder Völkerrecht wissenschaftlich begründet. Eine volle Scheidung zwischen Moral und Recht ist bei Grotius in Wahrheit nicht durchgeführt, wie schon aus der Definition des natürlichen Rechtes hervorgeht, welches nach ihm ein Gebot der Vernunft ist und anzeigt, daß einer Handlung wegen ihrer Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der vernünftigen Natur selbst eine moralische Notwendigkeit oder Häßlichkeit innewohne. Das Naturrecht steht so fest, daß es nicht einmal von Gott verändert werden könnte, so wenig als Gott bewirken könnte, daß zweimal zwei nicht vier sei. Wie bei dem Rechte der Personen, so unterscheidet Grotius auch bei dem der Völker oder dem internationalen Rechte das *jus naturale* und das *jus voluntarium* (oder *civile*); das letztere beruht auf positiven Bestimmungen, das erstere aber fließt mit Notwendigkeit aus der menschlichen Natur. Unter dem *ius divinum* versteht Grotius die Vorschriften im Alten und Neuen Testament; er unterscheidet davon das Naturrecht als ein *jus humanum*. Der Mensch ist mit Vernunft und Sprache begabt, daher zum Leben in der Gemeinschaft bestimmt; was zum Bestehen der Gemeinschaft erforderlich ist, ist natürliches Recht, und auch, was die Annehmlichkeit des sozialen Lebens fördert, gehört als *jus naturale laxius* zum Naturrecht im weiteren Sinne. Aus diesem Gesellschaftsprinzip ergibt sich die vernunftgemäße Entscheidung, mit deren Resultat das Herkommen bei gesitteten Völkern zusammenzutreffen pflegt, welches in diesem Sinne ein empirisches Kriterium des natürlichen Rechtes ist. Die Staatsgemeinschaft beruht auf freier Einwilligung der Beteiligten, also auf Vertrag. Das Strafrecht steht dem Staate nur insoweit zu, als das Prinzip der *custodia societatis* es fordert, also nicht als Vergeltung (*quia peccatum est*), sondern nur zur Verhütung der Gesetzübertretungen durch Abschreckung und Besserung (*ne peccetur*). Grotius fordert Toleranz gegen alle positiven Religionen, Intoleranz aber gegen die Leugner der auch von dem bloßen Deismus anerkannten Sätze von Gott und Unsterblichkeit. Doch verteidigt er in seiner (1619 erschienenen) Schrift *De veritate religionis christianae*, die in historisch-kritischer Weise die Quellen für die Entstehung des Christentums in ihrem Werte abzuschätzen versucht, auch die den Konfessionen gemeinsamen christlichen Dogmen.

Zweiter Abschnitt der Philosophie der Neuzeit.

Die neuere Philosophie oder die Zeit des ausgebildeten Gegensatzes zwischen Empirismus, Rationalismus und Skeptizismus.

§ 9. Den zweiten Abschnitt der Philosophie der Neuzeit charakterisiert der ausgebildete Gegensatz zwischen Empirismus und Dogmatismus, neben welchen Richtungen auch der Skeptizismus zu selbständigerer Entwicklung als in der Übergangsperiode gelangt. Der Empirismus ist die Einschränkung der Methode der philosophischen Forschung auf Erfahrung und Kombination von Erfahrungstatsachen und des Bereichs der philosophischen Erkenntnis auf die durch diese Methode erkennbaren Objekte, ohne zwar durchaus undogmatisch zu sein, aber doch ohne die philosophischen Spezialdoktrinen auf eine philosophische Erkenntnis des absoluten Prinzips zu basieren. Der Dogmatismus ist diejenige philosophische Richtung, welche durch das Denken den gesamten Kreis der Erfahrung und der Analoga der Erfahrung überschreiten und zur Erkenntnis des absoluten Prinzips gelangen zu können glaubt und auf die Erkenntnis des Absoluten andere philosophische Erkenntnis gründet. Der Skeptizismus ist der prinzipielle Zweifel an jeder Gewißheit, mindestens an der Giltigkeit aller den Erfahrungskreis überschreitenden Sätze, ohne daß von ihm, wie es durch den kantischen „Kriticismus“ geschieht, vermittelt einer Kritik der menschlichen Erkenntniskraft ein unserer Vernunftkenntnis unzugängliches Gebiet methodisch abgegrenzt wird. Er steht gegenüber dem Dogmatismus, sowohl dem empirischen, soweit es einen solchen gibt, als auch dem rationalistischen.

Man kann mit demselben oder mit noch besserem Rechte diese Periode auch charakterisieren durch den Gegensatz des Empirismus, der alle Erkenntnis ihrem Ursprung nach aus der Erfahrung ableitet, und des Rationalismus, der in der Vernunft die Quelle aller Erkenntnis sieht. Der letztere deckt sich ungefähr mit dem Dogmatismus, aber nicht vollständig; auch der Empirismus kann dogmatisch sein. In diesen beiden Richtungen, der empiristischen und der rationalistischen, zeigt sich überhaupt der erkenntnistheoretische Charakter der neueren Philosophie, wenngleich sie selten rein eingehalten worden sind,

sondern die Vertreter der einen oder der anderen auch von der entgegengesetzten manches aufnehmen.

Über die Philosophie dieses Zeitabschnittes vgl. außer den betreffenden Abschnitten der ob. (S. 1—2) angeführten umfassenderen Geschichtswerke, wie auch der Gesch. des 18. Jahrh.s von Schlosser und anderen historischen Schriften, insbesondere noch Ludw. Feuerbach, *Gesch. d. neuer. Phil. von Bacon bis Spinoza*, Ansbach 1833, 2. Aufl. Lpz. 1844, nebst dess. *Spezialschriften über Leibniz und Bayle*. Damiron, *Essai sur l'hist. de la philos. au XVIII^e siècle*, Par. 1846; au XVIII^e siècle, Par. 1858—64. G. N. Roggero, *Storia della filosofia da Cartesio a Kant*, Torino 1868 (67). J. Tulloch, *rational Theology and christian philosophy in England in the 17th century*, 2 vols., Lond. 1872. P. Kannengiesser, *Dogmatismus und Skepticismus*. Eine Abhandlung üb. d. methodolog. Problem in d. vorkant. Philos., I. D., Strassburg 1877. Hans Heussler, *D. Rationalism. des 17. Js in s. Beziehungen zur Entwicklungsl.*, Breslau 1885. Alles. Chiappelli, *La dottrina della realtà del mondo esterno nella filos. moderna prima di Kant*; P. I: da Descartes a Berkeley, Firenze 1886. Nourrisson, *Philosophes de la nature*, Bacon, Bayle, Toland, Buffon, Par. 1887. Edm. Koenig, *Die Entwickel. des Causalproblems v. Cartesius bis Kant*, Lpz. 1888; *Die Entwl. des Causalproblems seit Kant*, ebd. 1890. Ed. Grimm, *zur Gesch. des Erkenntnisproblems*. Von Bacon zu Hume, Lpz. 1890. Hnr. v. Stein, *Die Entstehung der neuern Aesthetik*, Stuttg. 1886. C. Grube, *Ueb. den Rationalism. i. d. neuer. englisch. u. französ. Philos.*, Diss., Halle 1889. Max Steinitzer, *Die menschl. u. thierischen Gemütsbewegungen als Gegenstand der Wissensch.* E. Beitr. zur Gesch. des neueren Geisteslebens, Münch. 1889. Geo. Baku, *D. Streit üb. d. Naturbegr. am Ende des 17. Jahrh.s*, Ztschr. f. Ph., 98, 1890, S. 162—190. G. Grupp, *Beiträge zur Gesch. d. neuer. Philos.: Cartesius, Locke, Spinoza, Kant, Herbart, Schopenhauer, Lotze*, Ztschr. f. Philos. u. spec. Th., IV, V, VI. F. Pillon, *L'évolution historique de l'idéalisme de Démocrite à Locke*, L'Année philos. III, 1893, S. 76—212. H. Voltz, *D. histor. Skepsis des 17. u. 18. Jahrh.s in Frankr.*, Pr., Cöln 1891. Wilh. Dilthey, *D. natürl. System d. Geisteswissensch. im siebzehnt. Jahrh.*, A. f. G. d. Ph. V, S. 480 bis 502, VI, S. 60—127, 225—256, 347—379, 509—545; ders., *D. Autonomie des Denkens, d. konstruktive Rationalismus u. d. pantheistische Monismus nach ihrem Zusammenh. im 17. Jahrh.*, A. f. G. d. Ph., VII, S. 28—91. A. Leschbrand, *D. Substanzbegr. in d. neuer. Philos. von Cartesius bis Kant*, Diss., Berl. 1895. D. F. Markus, *D. Associationstheorien im XVIII. Jahrh.* (Abh. zur Ph. u. ihr. Gesch.), Halle 1901. Erminio Troilo, *La dottrina della conoscenza nei moderni precursori di Kant*. Con prefazione del Prof. Ardigò, Tor. 1904. J. Salomon, *Zu den Begriffen der Perzeption und Apperzeption v. Leibniz bis Kant*, Diss., Bonn 1902.

Über die englische Philos. besonders handelt Ch. de Rémusat, *Histoire de la Philosophie en Angleterre depuis Bacon jusqu'à Locke*, T. I u. II, Paris 1875. Carrau, *La philos. religieuse en Angleterre*, Par. 1888.

Die ersterwähnten Begriffsbestimmungen lehnen sich an die kantischen an. Die Charakteristik, welche Kant von den seiner eigenen Philosophie zunächst vorangegangenen philosophischen Richtungen gegeben hat, erweist sich auch dann noch als annähernd historisch zutreffend, wenn der philosophische Standpunkt Kants nur als relativ den nächst vorangegangenen Richtungen gegenüber berechtigt und nicht als die absolute philosophische Wahrheit und als der absolute Maßstab der Würdigung philosophischer Richtungen gilt. — Kants Kritizismus schränkt nicht die Erkenntnismittel der Philosophie auf reine Empirie, aber ihre Erkenntnisobjekte auf den Erfahrungskreis ein.

Allerdings verfährt auch der Empirismus „dogmatisch“ in dem allgemeineren Sinne, daß er auf der Zuversicht beruht, die Objekte seien unserer Erkenntnis nicht schlechthin unzugänglich, sie seien vielmehr eben insoweit erkennbar, als die Erfahrung und die auf ihr fußenden Schlüsse und Kombinationen reichen. Aber darum fällt doch nicht der Empirismus unter den Begriff des Dogmatismus, da der Empirismus sich sehr wohl auch mit dem Skeptizismus verträgt. Ebenso wenig

trifft gegen die obige Bezeichnung der Einwurf zu, der Begriff des Empirismus sei zu eng, weil er nur auf die Richtung passe, welche von Bacon bis auf Locke herrsche; denn auch der condillacische Sensualismus und der holbachsche Materialismus schränken die philosophische Erkenntnis nach Form und Inhalt auf Empirisches ein. „Realismus“ und „Idealismus“ aber sind Ausdrücke, die überhaupt sehr unbestimmt sind und namentlich zur Bezeichnung der Unterschiede in dieser Periode sich nicht in irgend einem klar und scharf zu begrenzenden Sinne verwenden lassen, weshalb auch mit Recht gesagt worden ist, daß „die Principien des Descartes und Bacon nicht in dem Gegensatze von Idealismus und Realismus stehen“.

Der empiristischen Richtung gehören im ganzen an: Bacon, der nicht geradezu als Schüler oder Anhänger Bacons zu bezeichnende Hobbes und mehrere ihrer Zeitgenossen, Locke und die an ihn mehr oder weniger, sei es zustimmend oder auch polemisch, anknüpfenden englischen und schottischen Philosophen, der französische Sensualismus und Materialismus des achtzehnten Jahrhunderts und zum Teil auch die deutsche Aufklärung. Die Koryphäen der dogmatischen sowie der rationalistischen Richtung sind: Cartesius, Spinoza und Leibniz. Der Skeptizismus erreicht seinen Höhepunkt in Hume. Der historische Zug, der sich in der Zeit des Humanismus in dem Zurückgehen auf die Alten so mächtig zeigte, tritt in dieser Periode zurück, abgesehen davon, daß die Stoa noch vielfach einwirkt; dagegen gewinnt die Naturwissenschaft auch für die Philosophie namentlich in methodologischer Beziehung mehr und mehr an Bedeutung. Der Kampf gegen die scholastischen Formen des Denkens, besonders gegen den Syllogismus, durch den man ein neues Wissen nicht erlangen könne, wird von der empiristischen sowohl als von der rationalistischen Seite aus geführt, und an Stelle der scholastischen Methode wird von der ersteren Richtung die Induktion, von der zweiten die mathematische Deduktion betont.

Da die Philosophen der verschiedenen Richtungen einen wechselseitigen, wesentlichen Einfluß aufeinander geübt haben, der nicht nur auf Polemik hinauslief, so kann nicht wohl eine jede der Hauptrichtungen in ununterbrochener Folge vollständig für sich dargestellt werden, sondern die chronologische Ordnung ist, sofern sie dem genetischen Verhältnis entspricht, die angemessene.

§ 10. Durch Abstreifung des theosophischen Charakters, den die Naturphilosophie in der Übergangsperiode vielfach an sich trug, durch Einschränkung ihrer Methode auf Erfahrung und Induktion und durch die Erhebung der Grundzüge dieser Methode zum philosophischen, von der Gebundenheit an irgend einen einzelnen naturwissenschaftlichen Forschungskreis befreiten Bewußtsein ist Francis Bacon, Baron von Verulam (1561—1626), der Begründer — zwar nicht der empirisch-methodischen Naturforschung, wohl aber — der empiristischen Entwicklungsreihe der neueren Philosophie geworden. Bacons höchstes Ziel ist die Erweiterung der Macht des Menschen vermitteltst des Wissens. Wie die Buchdruckerkunst, das Pulver und der Kompaß das Kulturleben umgestaltet haben und den Vorzug der Neuzeit vor jedem früheren Zeitalter begründen, so soll durch immer neue und fruchtbare Erfindungen die betretene Bahn mit Bewußtsein weiter

verfolgt, was diesem Ziele dient, gefördert, was von ihm ablenkt, gemieden werden. Religionsstreitigkeiten schaden. Die Religion soll unangetastet gelassen, aber nicht nach der Weise der Scholastiker mit der Wissenschaft vermengt werden; die Einmischung der Wissenschaft in die Religion führt zum Unglauben, die Einmischung der Religion in die Wissenschaft zur Phantasterei. Vom Aberglauben und von Vorurteilen jeder Art muß der Geist befreit sein, um als reiner Spiegel die Dinge so, wie sie sind, aufzufassen. Nicht wesentliche, gestaltende Formen (*Formae substantiales*), die in den Dingen sind und sie bilden, dürfen als Erklärungsgrund der Entwicklung angesehen werden, sondern Gesetze; auch vor Aufsuchen und Anwendung von Zwecken hat sich der Physiker zu hüten.

Auf eine Erklärung der Natur kommt es Bacon an. Dazu sind Gesetze zu finden, die aber nicht aus dem Verstande des Menschen selbst zu nehmen sind, nach der Art der Früheren, welche die Natur als Mikrokosmos in der Seele des Menschen enthalten sein ließen, sondern man muß die Dinge der Natur selbst sprechen lassen, um ihre Prinzipien zu erkennen. Nicht die Analogie des Menschen, sondern die der Natur muß uns leiten. So können in der Erkenntnis Natur und Mensch miteinander verbunden werden.

Die Erkenntnis muß mit der Erfahrung anheben, von Beobachtungen und Experimenten ausgehen, dann stufenweise mittelst der Induktion erst zu Sätzen von geringerer, dann zu Sätzen von höherer Allgemeinheit methodisch fortgehen, um endlich von diesen aus zu dem einzelnen wieder herabzusteigen und zu Erfindungen zu gelangen, welche die Macht des Menschen über die Natur erhöhen. In der Bezeichnung wesentlicher Ziele und Mittel der Neuzeit, in der kräftigen (obschon einseitigen) Hervorhebung des Wertes echter, selbsterrungener Naturerkenntnis, in der Beseitigung des scholastischen Ausgehens von vermeintlich unmittelbar in uns liegenden Begriffen und Sätzen und der darauf basierten, empirielosen Streitwissenschaft, und in der Bezeichnung der Grundzüge der Methode empirisch basierter induktiver Forschung liegt Bacons historische Bedeutung. Die nähere Ausführung der methodischen Grundsätze hat neben einzelнем Bedeutenden vieles Verfehlte, und die von Bacon unternommenen Versuche, durch eigene Naturforschung die von ihm auf ihren allgemeinsten philosophischen Ausdruck gebrachte Methode zur praktischen Anwendung zu bringen, sind größtenteils sehr unvollkommen und halten nicht den Vergleich mit den Leistungen älterer und gleichzeitiger Naturforscher aus. An Bacon hat sich die Einseitigkeit der Hochschätzung der materiellen Kulturmittel, die bloße Unterwerfung unter traditionelle, ihm selbst

äußerlich bleibende Dogmen und das ehrgeizige, um den Wert der Mittel wenig bekümmerte Streben nach Macht durch Mangel an sittlicher Kraft und Würde gerächt.

Bacons Schrift: *De dignitate et augmentis scientiarum* ist in englischer Sprache unter dem Titel: *The two books of Francis Bacon on the proficiencie and advancement of learning divine and human*, Lond. 1605, latein. (vollständiger ausgeführt) ebd. 1623, ferner Lugd. Bat. 1652, Argent. 1654 u. ö. ersch., ins Deutsche übers. v. Joh. Herm. Pfingsten, Pest 1783. Im Jahre 1612 erschien die Schrift: *Cogitata et visa*, welche später zu dem *Novum Organum scientiarum* umgearbeitet wurde, das zuerst Lond. 1620, dann sehr häufig erschienen ist, neuerdings auch Leipz. 1837 und 1839; ins Deutsche übers. v. G. W. Bartholdy (unvollendet), Berl. 1793, v. Brück, Leipz. 1830, und von J. H. v. Kirchmann, mit Erläut., „ph. Bibl.“, Berl. 1870. Die *Essays moral, economical and political*, zuerst 1597 erschienen, haben neuerdings u. a. W. A. Wright, Lond. 1862, Rich. Whately, 6. edit., London 1864, F. Storr und C. H. Gibson, Lond. 1885, ediert; in latein. Übersetzung tragen sie den Titel *Sermones fideles*. Kleinere Schriften ins Deutsche übers. u. erläutert v. J. Fürstenhagen, Lpz. 1884. Cf. *A harmony of Lord Bacon's essays* usw. (1597—1638) arranged by Edw. Arber, Lond. 1871. Die Werke Bacons sind gesammelt durch William Rawley, mit beigefügter Lebensbeschreibung Bacons, Amst. 1663 hrsg. worden, auch abgedr. zu Frankf. a. M. 1665, vollständiger von Mallet, gleichfalls mit e. Biogr. des Bacon, Lond. 1740 und 1765. Latein. Ausg. der Werke sind Francof. 1666, Amst. 1684, Lips. 1694, Lugd. Bat. 1696, Amst. 1730 ersch., eine französ. v. F. Riaux, *Oeuvres de Bacon*, Paris 1852. In neuerer Zeit haben die Werke ediert: Montague, London 1825—1834, Henry G. Bohn, London 1846, und R. L. Ellis, J. Spedding und D. D. Heath, London 1857—1859, wozu als Ergänzung (voll. VIII—XII der Werke) gehört: *Letters and Life of Fr. Bacon*, including all his occasional works, newly collected, revised and set out in chronolog. order, with a commentary biograph. and histor. by James Spedding, I—VI, London 1862—1872. Auszug daraus: J. Spedding, *Account of the life and times of Fr. B.*, 2 vols., Lond. 1879.

Von den zahlreichen Schriften über Bacon sind hervorzuheben: Analyse de la philosophie du chancelier Fr. B., avec sa vie, Leyden 1756 und 1778. J. B. de Vauzelles, *Hist. de la vie et des ouvrages de Fr. B.*, Paris 1833. Jos. de Maistre, *Examen de la phil. de B.*, Par. 1836, 7. éd., Lyon et Paris 1865, 9. éd. ebd. 1873. Macaulay, in: *Edinb. Review*, 1837, deutsch von Bülan, Lpz. 1850. John Campbell, *The lives of the Lord Chancellors of England*, vol II, Lond. 1845, chap. 51. M. Napier, *Lord B. and Sir Walter Raleigh*, Cambridge 1853. Charles de Rémusat, B., sa vie, son temps, sa philos. et son influence jusqu'à nos jours, Paris 1854, auch 1858 und 1868. Kuno Fischer, *Fr. B. von Verulam, die Realphilos. und ihr Zeitalter*, Leipz. 1856, 2. Aufl. 1875, ins Engl. übers. von John Oxenford, Lond. 1757; vgl. J. B. Meyer, *B.s Utilismus nach K. Fischer*, Whewell und Ch. de Rémusat, in: *Ztschrft. f. Ph. u. ph. Kritik*, N. F., Bd. 36, 1860, S. 242—247. C. L. Craik, *Lord B., his writings and his philosophy*, new edit., Lond. 1860. H. Dixon, *The personal hist. of Lord B., from unpublished letters and documents*, Lond. 1861, ein Versuch der Verteidigung des Charakters Bacons, worauf entgegnet wird in der Schrift: *Lord Bacon's life and writings, an answer to Mr. H. Dixon's pers. hist of L. B.*, Lond. 1861. Adolf Lasson, *Montaigne u. Bacon*, in: *Archiv f. neuere Spr. u. Litt.*, XXXI, 259—276; über B.s wissenschaftl. Principien, *Progr. d. Luisenst. Realsch. z. Berlin*, 1860. Just. v. Liebig, *üb. Fr. B. v. Verulam u. d. Methode der Naturforschung*, Münch. 1863. Lasson und Liebig bekämpfen (zum Teil nach dem Vorgange von Brewster, Whewell u. a.) die Ansicht, als habe Bacon die Methode der modernen Naturforschung begründet, geübt oder auch nur zutreffend bezeichnet. Was beide an Bacon tadeln, wird fast durchgängig mit Recht von ihnen getadelt, aber das Wertvolle, Bacons Bekämpfung der Scholastik, Hervorhebung der Bedeutung der Naturwissenschaft für das gesamte Kulturleben und seine Bezeichnung der Grundzüge induktiver Forschung, ist mit gleichem Recht von anderen betont worden. C. Sigwart, e. Philosoph u. e. Naturforscher über B., in den preuss. Jahrb. Bd. XII, 1863, S. 93—129, vgl. dessen Antwort auf e. in d. Augsb. Allg. Zeitg. enthalt. Entgegn. Liebigs in den preuss. Jahrb. XIII, 1864, S. 79—89. Heinrich Böhmer, *üb. B. u. d. Verbindung d. Phil. m. d. Naturwiss.*, Erlang. 1864 (1163). E. Wohlwill, B. v. V. und d. Gesch. d. Naturwissen-

schaft, in: D. Jahrb. f. Pol. u. Litt., Bd. IX, 1863, S. 383—415 und Bd. X, 1864, S. 207—244.

Georg Henry Lewes sagt in seiner Schrift über Aristoteles (London 1864, deutsch v. J. V. Carus, Leipzig 1865, S. 115): „so grossartig Bacon die verschiedenen Ströme des Irrthums bis zu ihren Quellen verfolgt, so wird er doch von denselben Strömen mit fortgezogen, sobald er die Stellung eines Kritikers verlässt und die Ordnung der Natur selbst zu untersuchen unternimmt.“ Albert Desjardins, de jure apud Franciscum B., Par. 1862. Const. Schlottmann, B.s Lehre v. d. Idolen und ihre Bedeutung f. d. Gegenwart, in Gelzers prot. Monatsbl., Bd. 21, 1863, S. 73—98. Th. Merz, B.s Stellung i. d. Culturgesch., ebd. Bd. 24, 1864, S. 166 bis 196. H. v. Bamberger, über B. v. V. bes. vom medic. Standp., Würzburg 1855. Ed. Chaigne et Ch. Sedail, L'influence des travaux de B. d. V. et de Descartes sur la marche de l'esprit humain, Bordeaux 1865. Karl Grüninger, Liebig wider Bacon, G. Pr., Basel 1866. Aug. Dorner, de Baconis philosophia, diss. inaug., Berolini 1867. Pensées de Bacon, Kepler, Newton et Euler sur la relig. et la morale, rec. par Emery, Tours 1870. J. H. v. Kirchmann, B.s Leb. und Schriften, in: philos. Bibl. Bd. 32, Berlin 1870, S. 1—26. P. Stapfer, qualis sapientiae antiquae laudator, qualis interpres Fr. B., extiterit, thesis, Par. 1870. Ders., B. et l'antiquité, in: Biblioth. univers. et Revue Suisse, 1871, XLII, 161—182, 426—458. Max Müller, B. in Deutschland, in sein. Essays, deutsch übers. v. Fel. Liebrecht, Lpz. 1872, S. 186—201. A. E. Finch, on the inductive philosophy, including a parallel between Lord B. und A. Comte as philosophers, Lond. 1872. M. Walsh, Lord Bacon, Lpz. 1875. E. A. Abbott, Bacon and Essex. A sketch of Bacon's earlier life, Lond. 1877. W. H. Laing, Lord B.s philosophy, a criticism, Lond. 1878. Angelo Valdarmini, Principio, intendimento e storia della classificazione delle umane conoscenze secondo Franc. Bacone, 2 ed., Firenze 1880. Thom. Fowler, Bacon (English philosophers), London 1881. E. A. Abbott, Fr. B., an account of his life and works, Lond. 1885. Eugen Reichel, Wer schrieb das „Novum Organon“ von Francis Bacon? Stuttgart 1886. John Nichol, Fr. B., his life and philosophy, T. I, II, Lond. 1888, 1889 (Philosophic. Classics for english readers). H. Heussler, Fr. B. u. s. geschichtl. Stell., Breslau 1889. C. Pamer, B. v. V., Pr., Triest 1889. Janet, Baco Verulamius Alchemicis philosophis quid debuerit, Thes., Angers 1890. Barthélemy St. Hilaire, Etude s. Fr. B., Par. 1890. Chr. Adam, Philosophie de Fr. B., Par. 1890. Hans Natge, üb. Fr. B.s Formenl., Lpz. 1891. Borchard, La philos. de B., Rev. philos. 1891 April. H. Pott, Fr. B. and his secret society, Lond. 1891. G. L. Fonsegrive, Fr. Bacon, Par. 1893. E. Jung, Causa finalis, e. Baconstudie, Diss., Giessen 1894. Ephr. Liljequist, Om Fr. Bacons Filosofi, Upsala, 1893/94. Walth. Schmidt, Zur Würdig. der philos. Stell. B.s, Ztschr. f. Ph., 106, 1895, S. 79—92. E. O. v. Lippmann, B. v. V., Halle 1898. Walth. Schmidt, Frz. B.s Theorie der Induction, Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., 112, 1898, S. 42. W. Flex, Über d. Baconischen u. d. Cartesianischen Zweifel, Diss., Hdlb. 1903. A. Döring, Die beiden Bacon, A. f. G. d. Ph., 17, 1904, S. 341—348.

Geboren am 22. Januar 1561 zu London als der zweite und jüngste Sohn des Großsiegelbewahrers von England, Nicolaus Bacon, durch Studien in Cambridge und durch einen zweijährigen Aufenthalt in Paris als Begleiter des englischen Gesandten vorgebildet, widmete sich Francis Bacon der juristischen Praxis, ward außerordentl. Kron-Advokat, trat 1595 in das Parlament, ward 1604 ordentlicher und besoldeter Rechtsbeistand der Krone, 1617 Großsiegelbewahrer, 1618 Lordkanzler und Baron von Verulam, 1621 Viscount von St. Albans, verlor aber in demselben Jahre, durch das Parlament wegen empfangener Bestechungen zur Einkerkierung in den Tower und zu einer Geldbuße von 40000 Pfd. Sterl. verurteilt, seine sämtlichen Ämter und seinen Sitz im Parlament und lebte, obwohl nach wenigen Tagen wieder in Freiheit gesetzt, dann in der Zurückgezogenheit. Er starb zu Highgate, dem Schloß des Grafen Arundel bei London, am 9. April 1626 an den Folgen einer Erkältung, die er sich beim Ausstopfen eines Huhnes mit Schnee, um die Wirkung auf die Verzögerung der Fäulnis zu beobachten, zugezogen hatte. Bacon war von wirklicher Liebe zur Wissenschaft erfüllt; aber noch mächtiger waren in ihm der politische Ehrgeiz und die Prachtliebe. Er war

kein großer und reiner Charakter, doch sind oft die Anschuldigungen gegen ihn überspannt worden. Die Anklage gegen den Grafen Essex, seinen früheren Gönner, zu erheben, nachdem dieser sich in verräterische Verhandlungen mit König Jakob von Schottland gegen Elisabeth eingelassen hatte, war er als Kron-Advokat amtlich verpflichtet. Es ist nicht zu rechtfertigen, daß Bacon als Oberrichter Geschenke seitens der Parteien und als Lord-Kanzler seitens der Bewerber um Patente und Lizenzen angenommen hat. Er hat sich in seiner schriftlichen Antwort auf die ihm vom Oberhause im April 1621 zugestellte Anklage-Akte bei sämtlichen 28 Punkten derselben als schuldig bekannt, jedoch nur in dem Sinn, daß er die Geschenke stets erst nach entschiedener Sache erhalten habe, was durchgängig wahr zu sein scheint, und daß er (was freilich bezweifelt werden mag) durch die Erwartung derselben sich niemals zu einer parteiischen Entscheidung habe verleiten lassen. Die Annahme solcher Geschenke fand freilich damals so häufig statt, daß durch den herrschenden Mißbrauch die Schuld des einzelnen zwar keineswegs aufgehoben wird, aber doch als gemindert erscheint; denn ein gerechtes sittliches Urteil wird nur gewonnen, wenn nicht bloß die absolute Norm, sondern auch das Durchschnittsmaß des sittlichen Verhaltens der Zeitgenossen in Betracht gezogen wird.

Neuerdings ist die Vermutung öfter ausgesprochen, ja der Beweis zu liefern versucht worden, daß die unter dem Namen Shakespeare uns überlieferten Dramen von Bacon verfaßt seien. Englische, amerikanische und deutsche Schriftsteller haben sich dafür entschieden, so auch Edwin Bormann, *Das Shakespeare-Geheimnis*, Lpz. 1894, ohne daß die Argumente dafür aber ausreichend wären. Leugnen läßt sich nicht, daß manches gegen Shakespeare, manches für Bacon als Verfasser spricht, doch wird man vor der Hand der traditionellen Annahme beipflichten müssen. An diesem Orte ist die Frage nicht weiter zu verfolgen.

Das Ziel bei Bacons Philosophieren ist ein durchaus praktisches. Nicht für eine Schule, nicht für beliebige Ansichten will er arbeiten, sondern für den Nutzen und die Größe der Menschheit sucht er neue Grundlagen. Der Mensch muß so viel als möglich wissen, um die Herrschaft über die Außenwelt zu erwerben. Wissenschaft und Macht fallen so zusammen. *Tantum possumus quantum scimus*. Sein Plan einer Neugestaltung der Wissenschaften umfaßt zuvörderst die allgemeine Umschreibung des Gebietes der Wissenschaften (des *globus intellectualis*, es soll bei jeder Wissenschaft gezeigt werden, was sie noch zu wünschen übrig lasse), dann die Methodenlehre, endlich die Darstellung der Wissenschaften selbst und ihrer Anwendung zu Erfindungen. Demgemäß beginnt das Gesamtwerk, dem Bacon den Titel *Instauratio magna* gegeben hat, mit der Schrift *De dignitate et augmentis scientiarum*; daran schließt sich als zweiter Hauptteil das *Novum Organon*. Zu der Darstellung der Naturgeschichte aber, die dem Bacon als *verae inductionis supellex sive sylva* gilt, und zu der Naturerklärung, wie auch zu einem Verzeichnis der schon gemachten Erfindungen und einer Anleitung zu neuen, hat Bacon nur einzelne Beiträge geliefert. Zur Naturgeschichte gehört insbesondere die erst nach seinem Tode von seinem Sekretär William Rawley veröffentlichte *Sylva sylvarum* (Sammlung mehrerer Materialiensammlungen) sive *historia naturalis*, zur Naturerklärung seine Theorie der Wärme, die eine Art der Bewegung sei, nämlich expansive Bewegung, aufwärts strebend, durch die kleineren Teile des Körpers sich erstreckend, gehemmt und zurückgetrieben, mit einer gewissen Schnelligkeit erfolgend.

Die Einteilung der Wissenschaften beruht bei Bacon auf einem psychologischen Prinzip. So viele seelische Kräfte die wirkliche Welt vorstellen können, in so viele Hauptteile zerfällt das Gesamtbild des Universums. So entwirft er den „*globus*

intellectualis“. Auf das Gedächtnis gründet sich nach Bacons Ansicht die Geschichtskunde, auf die Einbildungskraft die Poesie, auf den Verstand die Philosophie oder die eigentliche Wissenschaft. Die Geschichtskunde teilt Bacon in die *historia civilis* und *naturalis* ein; bei jener bezeichnet er namentlich die Literaturgeschichte und die Geschichte der Philosophie als *Desiderata*. Die Poesie teilt er in die epische, dramatische und allegorisch didaktische ein. Die Philosophie geht auf Gott, den Menschen und die Natur. *Philosophiae obiectum triplex: Deus, natura et homo; percipit autem natura intellectum nostrum radio directo, Deus autem propter medium inaequale radio tantum refracto, ipse vero homo sibi ipse monstratur et exhibetur radio reflexo*. Sofern die Erkenntnis Gottes aus der Offenbarung fließt, ist sie nicht ein Wissen, sondern ein Glauben. Daß Gott existiert, kann allerdings aus der Natur erkannt werden, und so reicht die natürliche oder philosophische Theologie zur Widerlegung des Atheismus aus, da die Erklärung aus physischen Ursachen der Ergänzung durch die Zuflucht zur göttlichen Vorsehung bedarf. Bacon sagt (de augm. sc. I, 5): *leves gustus in philosophia movere fortasse ad atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducere*. Die dem Christentum eigentümlichen Wahrheiten sind freilich nicht durch Vernunft zu finden, so daß Glauben und Wissen scharf voneinander getrennt werden. Der Sieg des Glaubens ist um so glänzender, wir erweisen Gott um so mehr Ehre, je ungereimter ein göttliches Geheimnis ist, das wir als wahr annehmen. Wir finden demnach bei Bacon die Lehre von der zweifachen Wahrheit gebilligt. Ebenso wie Gott ist nach Bacon auch der von Gott dem Menschen eingehauchte Geist (*spiraculum*) wissenschaftlich nicht erkennbar; nur die physische Seele, die ein dünner, warmer Körper ist, ist ein Objekt wissenschaftlicher Erkenntnis. Die Begriffe und Sätze, welche allen Teilen der Philosophie gleichmäßig zum Grunde liegen, wie die Begriffe Sein und Nichtsein, Ähnlichkeit und Verschiedenheit, das Axiom von der Gleichheit zweier Größen, die einer dritten gleich sind, entwickelt die *philosophia prima* oder *scientia universalis*.

Die Naturphilosophie geht teils auf die Erkenntnis, teils auf die Anwendung der Naturgesetze, ist demnach teils spekulativ, teils operativ. Die spekulative Naturphilosophie ist Physik, sofern sie die wirkenden Ursachen, Metaphysik, sofern sie die Zwecke betrachtet. An die Stelle der *causae efficientes* im einzelnen Fall sollen nicht die *causae finales* treten, aber schließlich muß die Natur doch teleologisch erklärt werden, da durch bloßes Zusammentreffen von Atomen ohne voraussehenden Verstand die Welt nicht gebildet sein kann. Die operative ist als Anwendung der Physik Mechanik, als Anwendung der Metaphysik natürliche Magie. Die Mathematik ist eine Hilfswissenschaft der Physik. Die Astronomie soll nicht bloß die Erscheinungen und Gesetze mathematisch konstruieren, sondern auch physikalisch erklären. Zur Erfüllung der letzten Forderung verschloß ihr freilich Bacon durch Verwerfung des kopernikanischen Systems, das er für einen abenteuerlichen Einfall hielt, und durch Unterschätzung der Mathematik den Weg.

Die philosophische Lehre vom Menschen betrachtet denselben teils als Einzelnen, teils als Glied der Gesellschaft; sie ist demnach teils Anthropologie (*philosophia humana*), teils Politik (*philosophia civilis*). Die Anthropologie geht teils auf den menschlichen Leib, teils auf die menschliche Seele. Die Seelenlehre betrachtet zunächst die Empfindungen und Bewegungen und ihr gegenseitiges Verhältnis. Bacon schreibt allen Körperelementen Perzeptionen zu, die sich durch Anziehungen und Abstoßungen bekunden; die (bewußten) Empfindungen der Seele unterscheiden sich von den bloßen Perzeptionen; er will, daß die Natur und der Grund dieses Unterschieds genauer untersucht werde. Hieran schließt sich die Logik als die Lehre von der auf die Wahrheit gerichteten Erkenntnis und die Ethik als die

Lehre von dem auf das Gute (das individuelle und das Gemeinwohl) gerichteten Willen. *Logica ad illuminationis puritatem, ethica ad liberae voluntatis directionem servit.* — *Ut manus instrumentum instrumentorum, et anima humana forma est formarum, sic istae duae scientiae reliquarum omnium sunt claves.* Die Ethik geht auf die bonitas interna, die Politik (*philosophia civilis*) auf die bonitas externa in conversationibus, negotiis et regimine sive imperio. Bacon will die Politik von Staatsmännern, nicht von bloßen Schulphilosophen, noch auch von einseitigen Juristen behandelt wissen.

Die Methodenlehre entwickelt Bacon in dem *Novum Organon*, durch welchen Titel er schon seinen Gegensatz zu oder seinen Fortschritt über Aristoteles anzeigt. Er will zeigen, wie zur Erkenntnis der Naturgesetze zu gelangen sei, deren Anwendung die Macht des Menschen über die Natur erweitere. *Ambitio (sapientis) reliquis sanior atque augustior est: humani generis ipsius potentiam et imperium in rerum universitatem instaurare et amplificare conari artibus et scientiis, cujus quidem potentiae et imperii usum sana deinde religio gubernet.* — *Physici est, non disputando adversarium, sed naturam operando vincere.* Die Wissenschaft ist das Abbild der Wahrheit. *Scientia nihil aliud est, quam veritatis imago: nam veritas essendi et veritas cognoscendi idem sunt, nec plus a se invicem differunt, quam radius directus et radius reflexus.* — *Ea demum est vera philosophia, quae mundi ipsius voces quam fidelissime reddit et veluti dictante mundo conscripta est. nec quidquam de proprio addit, sed tantum iterat et resonat.*

Um die Natur getreu zu interpretieren, muß der Mensch sich zuvörderst der Idole (Trugbilder) entledigen, d. h. der falschen Vorstellungen, die nicht aus der Natur der zu erkennenden Objekte, sondern nur aus seiner eigenen geflossen sind. Die in der Natur eines jeden Menschen begründeten trügerischen Vorstellungsweisen (insbesondere die Anthropomorphismen), z. B. die Ersetzung der *causae efficientes* durch *causae finales* in der Physik, nennt Bacon *idola tribus*, die in der Eigentümlichkeit einzelner wurzelnden *idola specus* (der Höhle, in welche das Licht nur unvollkommen eindringt), die durch den menschlichen Verkehr mittelst der Sprache verursachten *idola fori*, die auf Überlieferung beruhenden *idola theatri*, die er namentlich in der aristotelischen Lehre vereinigt sieht. Die Lehre von den Idolen hat in Bacons neuem Organon eine ähnliche Bedeutung wie bei Aristoteles die Lehre von den Trugschlüssen; die Lehre von den „*idola tribus*“ antizipiert in gewissem Maße den Grundgedanken von Kants Vernunftkritik.

Der von den Idolen gereinigte Verstand muß, um zur Naturerkenntnis zu gelangen, auf Erfahrung fußen, aber nicht auf bloße Erfahrungen sich einschränken, sondern methodisch dieselben kombinieren. Wir sollen weder, wie die Spinnen ihre Fäden aus sich ziehen, bloß aus uns unsere Gedanken schöpfen, noch, wie die Ameisen, bloß sammeln, sondern, wie die Bienen, sammeln und verarbeiten. Es sind zuerst durch Beobachtungen und Versuche Tatsachen zu konstatieren, dann sind diese übersichtlich zu ordnen, endlich ist mittelst gesetzmäßiger und wahrer Induktion von den Experimenten zu Axiomen, von der Erkenntnis der Tatsachen zu der Erkenntnis der Gesetze, d. h. des Wesens der Erscheinungen, fortzuschreiten. Diejenige Induktion, welche Aristoteles und die Scholastiker lehrten, bezeichnet Bacon als *inductio per enumerationem simplicem*; ihr fehle der methodische Charakter, den freilich auch Bacon mehr erstrebt, als wirklich erreicht. Neben den positiven Instanzen sind die negativen zu berücksichtigen, ferner die Gradunterschiede zu bestimmen; die Fälle von entscheidender Bedeutung sind als prärogative Instanzen vorzugsweise zu beachten; von dem

Einzelnen ist nicht sofort zum Allgemeinsten gleichsam im Fluge hinzueilen, sondern erst zu den mittleren Sätzen, den Sätzen von geringerer Allgemeinheit, aufzusteigen, die gerade die fruchtbarsten sind. Obwohl Bacon auch den Rückweg von den Axiomen zu neuen Experimenten, insbesondere zu Erfindungen, fordert, so hält er doch den Syllogismus (in welchem Aristoteles das methodische Mittel der Deduktion erkannt hat) nicht hoch; derselbe reiche, meint Bacon, an die Feinheit der Natur nicht heran und diene mehr den Disputationen als der Wissenschaft. Diese Verkenntung des wissenschaftlichen Wertes des Syllogismus hängt mit Bacons Unterschätzung der Mathematik aufs engste zusammen. Die Theorie der Induktion hat Bacon wesentlich gefördert, obsehon nicht vollständig und rein durchgeführt; die Lehre von der Deduktion aber ist bei ihm nicht zu ihrem Rechte gelangt. In der Hochschätzung des Experiments ist Bacon besonders dem Telesius gefolgt. — Den Aristoteles, der durch seine Dialektik die Naturwissenschaft verdorben habe, schätzt Bacon sehr gering, dagegen steht ihm hoch Demokrit, da es auf das Sezieren der Natur, also auf Analyse (*dissectio atque anatomia mundi*), nicht auf das Abstrahieren ankommt. In die Naturforschung dürfen keine Zwecke eingemischt werden, vielmehr muß man darauf ausgehen, die Ursachen der Erscheinungen aus materieller Notwendigkeit abzuleiten. Freilich sollen auch die Formen der Dinge, die *formae substantiales*, erforscht werden, die Bacon etwas unklar nur bestimmt, bald an Aristoteles erinnernd, bald an die Bewegung und Lagerung der Atome bei Demokrit. Er nähert sich damit wieder der von ihm verabscheuten Scholastik, von der er freilich auch sonst manches herübernimmt. Seine logischen Lehren, namentlich die vom Urteil, Schluß, sind den scholastischen verwandt, sogar seine Lehre der Induktion ist wenigstens der Scholastik nicht entgegengesetzt (s. Freudenthal in der §. 1 angeführten Abhandlung, S. 89).

Bacon hält dafür, daß nach seiner Methode nicht nur die Naturwissenschaft, sondern auch die Moral und Politik zu begründen sei, ist jedoch auf diese letztere Aufgabe nicht in zusammenhängender Lehrentwicklung, sondern nur durch geistreiche Aphorismen eingegangen, in denen er häufig an Montaigne sich anschließt. Allerdings hebt er schon als die Haupttriebfedern des menschlichen Handelns das Streben nach dem eigenen Wohl und das nach dem Gesamtwohl hervor und scheint das letztere als die eigentliche Quelle des Sittlichen anzusehen, so daß er hiermit die Richtung späterer englischer Ethiker schon angegeben hätte. Ebenso legt er Wert auf das Studium der Affekte und spricht den Satz schon aus, der dann durch Spinoza bekannter wurde, daß ein Affekt nur durch einen Affekt zu beherrschen sei. Einen Versuch naturgesetzlicher Auffassung des Staates hat Bacons jüngerer Zeitgenosse, Thomas Hobbes, gemacht. Bacons unvollendete *Nova Atlantis* — der Titel offenbar mit Beziehung auf Platon gewählt — deutsch von R. Walden, Berlin 1890, ist eine Utopie, in welcher die Wissenschaften mit den Experimenten ihre Triumphe feiern. In dem Schatzhaus der Wissenschaft schildert uns Bacon eine Art großer Akademie. — Nach manchen soll die Atlantis sich auf die Freimaurerei beziehen.

§ 11. Nicht so sehr im Anschluß an Bacons Prinzipien, als vielmehr an Galileis Physik kommt der mit Bacon befreundete Hobbes (1588—1679) konsequent zu einem Sensualismus. Er bezeichnet zwar die Philosophie, die ihm wesentlich Naturwissenschaft ist, als Körperlehre, da auch der Staat ein künstlicher Körper sei, kommt aber zu dem wissenschaftlichen Ergebnis, daß wir nur Phänomene er-

kennen, indem er wie Galilei die Empfindungsqualitäten als subjektiv ansieht. Freilich lehrt er dann in nicht konsequenter Weise wiederum einen mechanischen Materialismus. Auch auf das Gebiet der Psychologie wendet er die mechanische Kausalität an, indem er den mechanischen Zusammenhang als einen universellen faßt, dem Zuge der Zeit folgend. Empfindungen werden als Bewegungsvorgänge angesehen. Hieraus ergab sich der volle Determinismus. Von der Naturerklärung werden alle Zwecke fern gehalten. Alles Geschehen ist Bewegung, alle Erscheinungen sind durch Bewegungen zu erklären, indem sich Hobbes in der Fassung der Bewegung an Galilei anschließt, von dem er sagt, daß er uns das Eingangstor der allgemeinen Physik aufgeschlossen habe: die Natur der Bewegung. Da aber alles Bewegende körperlich, und alles Körperliche zu berechnen ist, so muß sich die ganze Physik als mathematische oder rationale Wissenschaft behandeln lassen.

Der Mechanismus wird bei Hobbes weiterhin auf das Moralische und Politische ausgedehnt. Gerade diese Einheit, oder Durchführung des einen Prinzips gibt dem Denken von Hobbes das Großartige, aber auch das Harte, Starre. Das Prinzip der Ethik ist Selbstsucht, die Begriffe „gut“ und „schlecht“ haben nur relative Geltung. Am bekanntesten waren lange Zeit Hobbes' politische Theorien, nach welchen der Staat auf unbedingter Unterwerfung der Handlungen und selbst der Gesinnungen unter den Willen eines absoluten Monarchen beruht. In der Gewaltherrschaft desselben findet Hobbes, unter Verkenntung der Kraft des politischen Gemeinnsinnes, der die Vereinigung von Freiheit und Einheit ermöglicht, das einzige Mittel zum Heraus-treten aus dem Naturzustande, dem Kampf aller gegen alle.

Die Schriften des Hobbes sind lateinisch in einer durch ihn selbst veranstalteten Sammlung Amst. 1668 erschienen; die erste engl. Gesamtausgabe von Hobbes' moral. u. polit. Werken London 1750. Opp. philosophica, quae latine scripsit, ed. Molesworth, 5 vol., London 1839—1845, und English Works, edited by Molesworth, 10 vol., in vol. XI Index, London 1839—1845. The Elements of Law, Natural and Politic, edit. with a preface and critical notes by F. Tönnies. To which are subjoined selected extracts from unprinted Mss. of Th. H., London 1888 (hierin sind hauptsächlich die Schriften: Human nature and De corpore politico enthalten). Behemoth or the Long Parliament. Edit. for the first time from the original Mss. by F. Tönnies, London 1889. Diese beiden Ausgaben bis auf wenige Exemplare durch eine Feuersbrunst in Chilworth 1896 vernichtet. — Siebzehn Briefe des Th. H. an Samuel Sorbière nebst Briefen Sorbières. Mersennes u. a., hrsg. u. erläutert. v. Ferd. Tönnies, A. f. G. d. Ph., III, S. 58—78, 192—232. Hobbes-Analekten (von Tönnies). I. Englische Briefe des Th. H., A. f. G. d. Ph., 17, 1904, S. 291—317. Notizen über das Leben des Hobbes finden sich teils in seinen eigenen Schriften, insbesondere in seiner Selbstbiographie (The life of Th. H., written by himself in a latin. poem and transl. into english, London 1680), teils in dem von Radulph Bathurst herausgegebenen Sammelwerk: Th. H. Angli Malmesburiensis vita, Carolopoli apud Eleutherium Anglicum 1681.

Ueber H.' Leben und Schriften und Lehre handeln besonders Buhle, Gesch. der neueren Philosophie, Bd. III, Gött. 1802, S. 223—325, und Charles de Rémusat in: Revue des deux mondes, T. 88, p. 162—187. Eine Monographie über

H.' Staatstheorie, verfaßt von H. Nüscheler, hat Kym, Zürich 1865, herausgegeben. Ferd. Tönnies, Anmerkungen üb. d. Philos. des H. 4 Artikel in: Vierteljahrsschr. f. wissensch. Ph. 1879—1881; Leibniz u. H., Philos. Monatsh. 1887, S. 557—573; Th. H., in: Deutsche Rundschau, 1889, 7, S. 94—125. T. hat sich um Kenntnis und besseres Verständnis der hobbeschen Philos. sehr verdient gemacht und sucht in den Anmerkungen besonders über die Entwicklung von H. Aufklärung zu bringen. Zuletzt hat er erscheinen lassen: Hobbes' Leben und Lehre, Stuttgart 1896. V. Jeanvrot, De l'origine et des principes des lois d'après Th. H., Paris 1881. V. Mayer, Th. H. Darstell. u. Kr. seiner philos., staatsrechtl. u. kirchenpolit. Lehren, Freib. i. Br. 1886, George Croom Robertson, Hobbes (Philos. class. — ed. by W. Knight, vol. X), Edinb. and London 1886 (s. dazu die Rezension von F. Tönnies, Philos. Monatsh. 23, 1887, S. 287—306), neue Ausg. 1901. Zur Ausführung einer großen Biographie, die R. beabsichtigt hatte, ist er nicht gekommen. Bernh. Gühne, Ueber H.s naturwissenschaftl. Ansichten u. ihren Zusammenhang mit der Naturphil. seiner Zeit, I. D., Leipzig 1886. K. Gaul, Die Staatsl. v. H. und Spinoza nach ihr. Schrift. Leviathan u. Tractatus politicus verglich., Pr., Alsfeld 1887. Anonyme Artikel über Hobbes in Quarterly Review, April 1887, S. 415 bis 444, und in Edinburgh Review (Januar 1887), S. 88—108. Joh. Hnr. Loewe, John Bramhall, Bischof v. Derry, u. s. Verh. z. Th. H., Abhandl. d. K. Böhm. Gesellsch. d. W., VII, 1. Br. Wille, D. Phänomenalismus, d. Th. H., Diss., Kiel 1888. Matthias Kappes, D. Erkenntnissl. des Th. H., Ztschr. f. Ph. 99, 1891, S. 209—233. Ed. Larsen, Th. Hobbes' filosofi, Kjöbenh. 1891. Giov. Cesca, Il fenomenismo del Hobbes, Padova-Verona 1891. Gust. Louis, Ueb. d. Individualism. b. H., Diss., Halle 1892. Ch. Lyon, La philos. de H., Paris 1893. H. Schwarz, D. L. v. d. Sinnesqualitäten b. Descartes u. H., Diss., Halle 1894. S. J. P. N. Land, Bibliographische Bemerkungen, II. Hobbes' Leviathan, A. f. G. d. Ph. VII, 1894, S. 271 bis 274. G. Brandt, Grundlinien der Philosophie von Th. H., insbesondere seine Lehre vom Erkennen, Diss., Kiel 1895. Tarantino, Saggio sulle idee morali e politiche di H., Nap. 1900. L. H. Schütz, Die Lehre von den Leidenschaften bei Hobbes u. Descartes, Diss., Göttingen 1901. Max Köhler, H. in s. Verhältniss z. d. mechanisch. Naturanschauung, Diss., Berlin 1902; Ders., Die Naturphilosophie von H. in ihrer Abhängigkeit von Bacon, A. f. G. d. Ph. V, 1902, S. 370—399; Ders., Studien z. der Naturphilos. des H., A. f. G. d. Ph. 16, 1903, S. 59—96. Mondolfo, Il concetto del bene e la psicologia dei sentimenti in Hobbes, Riv. di Filos. V, 1902 u. I, 1903. Mary Whiton Calvins, The Metaphysical System of Hobbes. As contained in twelve chapters from his „Elements of Phil. concern. Body“ and in briefer extracts from his „Human nature“ and „Leviathan“, Chicago 1905. A. H. Abbott, Psychologische u. erkenntnistheoret. Probleme b. H., Diss., Würzburg 1904. Siehe über Hobbes noch besonders die oben S. 3 erwähnte sehr klärende Arbeit von W. Diltthey.

Geboren am 5 April 1588 zu Malmesbury als Sohn eines Landgeistlichen, studierte Thomas Hobbes in Oxford insbesondere die aristotelische Logik und Physik und eignete sich die nominalistische Doktrin an. In seinem zwanzigsten Lebensjahre ward er Erzieher und Gesellschafter in dem Hause des Lord Cavendish, nachmaligen Grafen von Devonshire, und nahm an Reisen nach Frankreich und Italien teil; nach der Rückkehr hatte er mit Bacon Verkehr. Im Jahre 1628 übersetzte er den Thukydides ins Englische, in der ausgesprochenen Absicht, von der Demokratie abzuschrecken. Bald hernach studierte er in Paris Mathematik und Naturwissenschaften, worin er später den nachmaligen König Karl II. unterrichtete; in Paris stand er mit Gassendi und mit dem Franziskanermönche Mersenne in beständigem Verkehr, lernte hier auch die Essays Descartes' kennen. Hobbes hat die Lehren des Kopernikus, Kepler, Harvey und namentlich des Galilei, welchen letzteren er auch 1636 höchst wahrscheinlich besuchte, nach ihrem vollen Werte zu schätzen gewußt und für seine Aufstellungen mit benutzt. Kurze Zeit vor dem Beginn des langen Parlaments (1640) verfaßte er in England die Schrift: Elements of law natural and politic, ohne jedoch dieselbe sofort erscheinen zu lassen. Sie wurde wider sein Wissen von einigen seiner Verehrer zehn Jahre später, 1650, als zwei getrennte Werke unter den Titeln: Human nature or

the fundamental elements of policy und De corpore politico, veröffentlicht, so auch noch in der letzten Ausgabe seiner Schriften. In Paris entstanden die Hauptwerke: *Elementa philos. De cive*, zuerst Paris 1642, dann erweitert 1647 zu Amsterdam gedruckt (ins Französische durch Sorbière übersetzt 1649; deutsch von J. H. von Kirchmann, Lpz. 1873), und *Leviathan or the matter, form and authority of government*, London 1651, französ. 3. éd. 1652, Leyden 1653, latein. Amst. 1668, deutsch Halle 1794—1795. — Der *Leviathan* ist hier der Staat. — Nach England kehrte Hobbes, durch den *Leviathan* mit Katholiken und Protestanten verfeindet, 1652 zurück. In London erschienen die schon erwähnten zwei Schriften, ferner: *Quaestiones de libertate, necessitate et casu*, 1656; *Elementum philosophiae Sectio prima: De corpore*, englisch London 1655, *Sectio secunda: De homine*, englisch London 1658, beide Sektionen lateinisch Amst. 1668 (in der von Hobbes selbst veranstalteten Sammlung seiner Schriften); die *Sectio tertia* ist das Werk *De cive*. Als Achtzigjähriger verfaßte Hobbes noch „*Behemoth oder das lange Parlament*“, eine mit Bemerkungen begleitete Geschichte der revolutionären Jahre 1640—1660, indem unter *Behemoth* der Bürgerkrieg verstanden wird. Das Werk, dessen Druck der König nicht genehmigt hatte, erschien doch in unrechtmäßigen, verkürzten Ausgaben noch vor dem Tode des Philosophen und erregte großes Aufsehen. Hobbes starb zu Hardwicke, dem Landsitz seines ehemaligen Zöglings, des Grafen Devonshire, am 4. Dezember 1679. Karl II. hatte ihm nach seiner Thronbesteigung (1660) eine Pension von 100 Pfund Sterling ausgesetzt.

Hobbes ging von dem Versuche, die Prinzipien des Rechts festzustellen, aus, mußte so den Willen und seine Ursachen behandeln; hiermit hingen für ihn die Empfindungen und Wahrnehmungen zusammen. Von diesen kam er in die Mathematik und von hier aus in die Naturwissenschaft. Er definiert die Philosophie als die Erkenntnis der Wirkungen oder der Phänomene aus den Ursachen und anderseits der Ursachen aus den beobachteten Wirkungen vermittelt richtiger Schlüsse; ihr Ziel liegt darin, daß wir die Wirkungen vorausssehen und von dieser Voraussicht Gebrauch im Leben machen können. Hobbes kommt demnach mit Bacon in der Annahme einer praktischen Abzweckung der Philosophie überein, hat aber mehr die politische Anwendung als technische Erfindungen im Auge. Um ihrer selbst willen sei es nicht der Mühe wert, sich mit der Philosophie abzugeben; auf Macht komme es bei der Wissenschaft an. So ist es natürlich, daß, wie in seinen Schriften die Politik eine hervorragende Rolle spielt, dies auch in der Darstellung seiner Philosophie geschehen muß, und daß hier nicht seine Erkenntnislehre und Metaphysik gar zu sehr in den Vordergrund gestellt werden. Hobbes fußt, wie Bacon, dem er vieles verdankt, auf der Erfahrung und schließt sich der mechanistischen Weltansicht Galileis und dessen Lehre von der Bewegung an. Im Unterschiede von Bacon will er ebensowohl wie die *methodus resolutiva sive analytica* auch die *methodus compositiva sive synthetica*, deren Wert er besonders durch seine mathematischen Studien erkannt hatte, in der Philosophie zur Anwendung gebracht wissen (s. Galilei, ob. S. 55 f.). So ist es erklärlich, wie Hobbes auch als Rationalist bezeichnet wird: er hat rationalistische Elemente in seiner Erkenntnislehre, die mit den sensualistischen ohne Widerspruch zu vereinigen, ihm nicht vollständig gelungen ist.

Gegenstand der Philosophie ist jeder Körper, weshalb die Philosophie auch als Körperlehre bezeichnet wird. Den Begriff des Körpers aber faßt Hobbes als identisch mit dem der Substanz; eine unkörperliche Substanz ist ihm ein Unding. Wird dagegen gesagt, Gott existiere doch und sei Geist, so antwortet Hobbes

darauf, Gott sei kein Objekt der Philosophie, und außerdem habe es sehr fromme Männer gegeben, die Gott Körperlichkeit zugesprochen hätten. Die Körper sind natürliche oder künstliche, unter den letzteren ist der Staatskörper (Staatsorganismus) der wichtigste, der wie eine Maschine behandelt werden muß, wie ein Uhrwerk etwa, das man auseinandernimmt, um es in seinen Teilen zu erkennen. Gerade so ist es nötig, den Staat als einen aufgelösten zu betrachten, d. h. die Beschaffenheit der menschlichen Natur, inwiefern sie tüchtig oder untüchtig sei, um ein Staatswesen zusammenzubringen, und auf welche Weise sich die Menschen untereinander verbinden müssen, die eine Einigung fertig bringen wollen, zu erkennen; so entwickelt sich ein politischer Naturalismus oder Mechanismus. Die Philosophie ist hiernach teils natural, teils civil philosophy. Den Ausgang nimmt Hobbes von der *philosophia prima*, die sich ihm auf einen Inbegriff von Definitionen der Fundamentalbegriffe, wie Raum und Zeit, Ding und Qualität, Ursache und Wirkung, reduziert. Hieran schließt sich die Physik und Anthropologie an, dann folgt die Politik.

Die Körper bestehen aus kleinen Teilen, die jedoch nicht als schlechthin unteilbar zu denken sind — also eine Korpuskulartheorie —. Es gibt nicht eine durchaus unbestimmte Materie; der allgemeine Begriff der Materie ist eine bloße Abstraktion von den bestimmten Körpern. Hobbes reduziert alle realen Vorgänge auf Bewegungen. Was anderes bewegt, muß selbst bewegt sein, mindestens in seinen kleinen Teilen, deren Bewegung sich zu entfernten Körpern nur durch Medien fortpflanzen kann, eine unmittelbare Wirkung in die Ferne gibt es nicht. Die Sinne der Tiere und Menschen werden durch Bewegungen affiziert, die sich nach innen zum Gehirn, von da zum Herzen fortpflanzen; vom Herzen geht dann eine Rückwirkung aus, welche Rückbewegung und Empfindung ist. Die Empfindungsqualitäten (Farben, Tonempfindungen usw.) sind demnach als solche nur in den empfindenden Wesen. Das, was man sinnliche Eigenschaften nennt, sind nichts als Modifikationen des affizierten Subjekts. So heißen sie denn mit Recht *ideae*, *phenomena*. Auch Undurchdringlichkeit, Ausdehnung sind Hobbes bisweilen nur unwirkliche Akzidentien der Körper, ja in der Schrift *de corpore* erklärt er das Bewegtsein auch für ein Akzidens, so daß von der Wirklichkeit außer uns nichts übrig bliebe als der bloße Begriff eines Körpers oder einer Substanz, als das letzte, um überhaupt noch Dinge, die für sich existieren, bestehen zu lassen. In der Regel sieht aber Hobbes die Bewegung als etwas Reales an, und wenn er den Raum erklärt als: *phantasma rei existentis, quatenus existentis*, i. e. *nullo alio eius rei accidente considerato praeterquam quod apparet extra imaginantem*, so ist diese subjektive Vorstellung doch durch die im Raum wirklich existierenden Dinge vermittelt sinnlicher Wahrnehmung hervorgebracht; nur sind wir imstande, von der besondern Qualität dieser Dinge abzusehen und das Allgemeine des Außerunsseins uns vorzustellen. Wahrnehmung oder Empfindung haben wir nur, wenn auf die Wirkung des äußeren Gegenstandes der Sinn reagiert; diese Reaktion hat aber mit den Bewegungen im Gegenstande oder gar mit dem Gegenstande selbst gar keine Ähnlichkeit. Alle Materie trägt übrigens die Anlage zu Empfindungen in sich. Aus den Empfindungen erwächst alle Erkenntnis. Von der Empfindung bleibt die Erinnerung zurück, die wieder hervortreten kann, indem die Affektion des Sinnesorgans, wenn auch die Einwirkung von außen aufgehört hat, noch fort dauert. *Sentire se sensisse est memoria*. Durch das Gedächtnis wird das Frühere vom Späteren unterschieden und mit ihm verglichen. Der Inhalt unseres Gedächtnisses ist die Erfahrung. Es geht dies alles auf mechanische Weise vor sich; sogar die Ideenassoziation, die bei Hobbes schon eine große Rolle spielt, wird rein mechanisch erklärt.

Die Erinnerung an Wahrgenommenes wird bei den Menschen unterstützt und die Mitteilung an andere möglich gemacht durch Zeichen, die wir mit den Vorstellungen der Objekte verknüpfen; hierzu dienen uns insbesondere die Namen, die Worte, die also nichts als erfundene Zeichen zu den angegebenen Zwecken sind. Das nämliche Wort dient als Zeichen für viele einander ähnliche Objekte und gewinnt hierdurch den Charakter der Allgemeinheit, welcher immer nur Worten, niemals Dingen zukommt, und so ist das Allgemeine ein künstliches Produkt des Menschen. Hobbes huldigt demnach dem konsequenten Nominalismus. Es steht bei uns, welche Objekte wir jedesmal durch das nämliche Wort bezeichnen wollen; wir erklären uns darüber mittelst der Definition. Alles Denken, das Urteilen und auch das Schließen, ist ein Verbinden und Trennen, Addieren und Subtrahieren von Namen, d. h. Zeichen der Vorstellungen; Denken ist Rechnen. Werden bewiesene Sätze miteinander verbunden, so entsteht die Wissenschaft. Da die Worte Erfindung der Menschen sind, so haben sie für den Weisen nur den Wert von Rechenpennigen, für den Narren sind sie aber Gold.

Mit den Empfindungen, je nachdem die Eindrücke unsern Blutumlauf fördern oder hemmen, ist Lust und Unlust verbunden, und werden diese auf Zukünftiges bezogen, so entsteht Begehren und Abscheu. Von Freiheit ist bei dem Menschen nicht die Rede; jeder Willensakt geht aus den vorhergehenden Bewegungen mit Notwendigkeit hervor. Gegen den hobbesschen Determinismus richteten sich die Streitschriften des Bischofs von Derry, Bramhall. Hobbes hält den Menschen nicht (gleich der Biene, Ameise usw.) für ein schon durch Naturinstinkt geselliges Wesen (*ζῷον πολιτικόν*), sondern setzt den Naturzustand der Menschen in einen Krieg aller gegen alle, indem die menschliche Natur nur von der Selbstsucht ursprünglich getrieben wird, sich selbst zu erhalten und Genuß zu haben. Der Mensch hat von Natur ein Recht auf alle Dinge, wünscht freilich nur das, was ihm gut ist. Ein solcher Zustand des allgemeinen Krieges ist aber für den einzelnen nicht vorteilhaft, deshalb muß man aus ihm heraustreten. Es kann dies geschehen teils durch Affekte, teils durch Vernunft. Die Affekte, welche den Menschen zum Frieden bringen, sind Furcht vor dem Tode, Verlangen nach Dingen, die zu einem bequemen Leben notwendig sind, Hoffnung, diese durch Arbeit sich zu verschaffen. „Die Vernunft unterscheidet schickliche Friedensartikel, auf Grund deren die Menschen zum Frieden gebracht werden können.“ Diese bestehen in der vertragsmäßigen Unterwerfung aller unter die Obmacht eines absoluten Herrschers, dem alle unbedingten Gehorsam leisten, um dagegen von ihm Schutz zu erhalten und eben dadurch erst die Möglichkeit eines wahrhaft humanen Lebens zu gewinnen. Das Naturstreben des einzelnen nach Selbsterhaltung und nach möglichst viel Lust wird durch die Gesetze der menschlichen Gesellschaft erst befriedigt, und so sind die letzteren eigentlich als natürliche anzusehen. Außerhalb des Staates findet sich nur Herrschaft der Affekte, Krieg, Furcht, Armut, Schmutz, Vereinsamung, Barbarei, Unwissenheit, Wildheit, im Staate aber Herrschaft der Vernunft, Friede, Sicherheit, Reichtum, Schmuck, Geselligkeit, Zierlichkeit, Wissenschaft, Wohlwollen. (Hiernach ist die Behauptung falsch, daß der Staat des Hobbes „ohne allen idealen und ethischen Inhalt“ sei und nur Sicherheit des Lebens und sinnliches Wohlbefinden bezwecke.) Der Herrscher kann ein Monarch oder auch eine Versammlung sein; die Monarchie aber ist als die strengere Einheit die vollkommenere Form, und alle republikanischen Staatstheorien werden verworfen. Der Krieg ist ein Rest des Urzustandes. An das Zusammenleben im Staat knüpft sich der Unterschied von Recht und Unrecht, Tugend und Laster, Gutem und Bösem. Was die absolute Macht im Staate sanktioniert, ist gut, das Gegenteil verwerflich. Etwas, das an sich gut oder schlecht wäre, gibt es nicht. Das

öffentliche Gesetz ist das Gewissen des Bürgers. Er soll nicht um des vergangenen Bösen, sondern um des zukünftigen Guten willen gestraft werden; die Furcht vor der Strafe soll die Lust, die jemand von der durch den Staat verbotenen Tat erwartet, aufzuwiegen vermögen; nach diesem Prinzip ist das Strafmaß zu bestimmen. Religion und Aberglaube kommen darin überein, daß sie Furcht vor erdichteten oder traditionsmäßig angenommenen unsichtbaren Mächten sind; die Furcht vor denjenigen unsichtbaren Mächten, welche der Staat anerkennt, ist Religion, die Furcht vor solchen, welche derselbe nicht anerkennt, ist Aberglaube. Religiöse Privatüberzeugung dem sanktionierten Glauben entgegensetzen, ist ein revolutionäres Treiben, welches den Staatsverband auflöst. Eine tiefere innere Begründung der Religion gibt Hobbes nicht. Die Gewissenhaftigkeit besteht in dem Gehorsam gegen den Herrscher.

Die Vertragstheorie, die freilich nicht sowohl den historischen Entstehungsgrund des Staates bezeichnet, als vielmehr eine ideale Norm zur Messung bestehender Zustände aufstellt, konnte mit gleicher und größerer Konsequenz zu entgegengesetzten Resultaten führen, die später von Spinoza, Locke, Rousseau und anderen vertreten wurden.

Wie Bacon verlangt auch Hobbes volle Trennung der Philosophie von der Theologie, indem er die Wahrheit der Bibel nicht angreifen will. Wenn etwas von den göttlichen Geheimnissen erfaßbar ist, so müssen wir uns unterwerfen und nicht prüfen wollen: die göttlichen Mysterien gleichen den Pillen, welche ganz verschluckt dem Kranken helfen, dagegen gekaut meistens nicht angenommen werden. Dagegen schreibt er: *Philosophia, ut crescat, libera esse debet, nec metu nec pudore coercenda.*

§ 12. Des Hobbes älterer Zeitgenosse Herbert von Cherbury begründet einen aus den positiven Religionen eine allgemeine oder Naturreligion abstrahierenden und in dieser allein das Wesentliche der Religion erkennenden Rationalismus, indem er die Selbständigkeit der Vernunft auf religiösem Gebiet behauptet. Auch die Offenbarung hat sich dem Urteilsspruch der Vernunft zu unterwerfen.

In der nächstfolgenden Zeit herrscht unter den englischen Philosophen, namentlich in der Cambridger Schule, ein erneuter Platonismus vor, der sich von der aristotelischen Scholastik ebensowohl wie von dem hobbesschen Naturalismus entfernt, dem Mystizismus aber und zum Teil auch dem Kartesianismus befreundet ist. Er bildet mit dem Naturalismus, den er selbst heftig bekämpft, die Opposition gegen den religiösen Dogmatismus der Puritaner und vertritt das intellektualistische oder rationalistische Prinzip. Der vorzüglichste Repräsentant dieser Richtung ist Ralph Cudworth. Einzelne, wie Joseph Glanville, huldigen in der Wissenschaft dem Skeptizismus, um den religiösen Glauben gegen jeden Angriff zu sichern.

Von Herbert v. Cherbury existiert eine Autobiographie, die oft herausgegeben ist, u. a. mit Erklärungen usw. von S. L. Lee, *The Autobiography of E. Lord H. of Ch. with introduction, notes, appendices and a continuation of the life.* Lond. 1886. S. Charles de Rémusat, *Lord H. de Ch., sa vie et ses oeuvres ou les origines de la philosophie du sens commun et de la théologie en Angleterre,*

Par. 1853. W. R. Sorley, *The philosophy of H. of Ch.*, Mind 1894. W. Dilthey in d. zuletzt angeführt. Aufsatz, S. 30—42. C. Güttler, Ed. Lord H. v. Ch. Ein krit. Beitrag zur Gesch. des Psychologism. u. der Religionsphilos., Münch. 1897. Üb. d. Schule v. Cambridge s. Tulloch a. a. O. u. G. v. Hertling, u. b. Locke. Üb. Glanville s. F. Greenslet, N.-Y. 1900.

Nicht bis zu der (hobbesschen) Negation der inneren Berechtigung aller Religion gingen andere Denker in jener und der nachfolgenden Zeit fort, sondern hielten sich an eine bloß auf Vernunft zu gründende Religion, eine Richtung, die durch frühere, eigentlich schon durch Erasmus, aber namentlich durch Holländer wie Dirk Volkertszoon Coornhert (1522—1590), auch durch Bodin, vorbereitet war, indem von solchen bereits eine gemeinsame Grundlage aller Konfessionen und Religionen angenommen wurde. Bestimmter formulierte dies Hobbes' älterer Zeitgenosse, Lord Eduard Herbert of Cherbury (1581—1648), der als Politiker auf der Seite der parlamentarischen Opposition stand und lange ein abenteuerliches Leben als herumziehender Ritter führte. Sein Hauptwerk ist: *Tractatus de veritate prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et falso*, Paris 1624 u. ö., z. B. London 1633 auctius, emendatus. Ferner schrieb er: *De causis errorum*, T. I, una cum tractatu de religione Laici et appendice ad sacerdotis: nec non quibusdam poematibus, zusammen mit der Schr. *De veritate*, Lond. 1645, später 1656 besonders herausgegeben. Sodann *De religione gentilium errorumque apud eos causis*, 1645 vollendet, und der erste Teil in diesem Jahre vielleicht schon erschienen, aber erst nach dem Tode des Verfassers, Amsterd. 1663, vollständig veröffentlicht, auch Amst. 1670. Außerdem besitzen wir auch von Herbert historische Schriften. Das Werk *De veritate* hatte Herbert an Gassendi geschickt, worauf dieser in einem längeren Brief seine beachtenswerten Einwendungen machte, s. Gassendi Opusc. Lugd. 1658, III. — Inwiefern Herbart dem reinen Empirismus entgegentritt, sieht man schon daraus, daß er zwar den Satz: *Nihil esse in intellectu, quod non fuerit prius in sensu*, gelten läßt, aber nur in dem Sinne, daß „alle äusseren Objecte mit der Innenwelt des Menschen in Analogie stehen müssen, und daß folgerecht alle äußeren Unterschiede sich mit der gleichen Zahl innerer Differenzen decken“, Güttler, S. 52 ff. Er nimmt an, daß alle Menschen in gewissen communes notitiae einstimmig seien, und will, daß diese als Kriterien auch bei allen Religionsstreitigkeiten dienen. Das diskursive Denken schätzt er gering, dagegen soll die Wahrheit induktiv aufgefaßt werden, der *instinctus naturalis*, der auch sonst in dieser Zeit vorkommt, die volle Gewalt haben. So gibt es in moralischen Dingen eine Übereinstimmung; die feste Unterscheidung zwischen Gut und Böse ist Gabe der Natur: *de morali philosophia summus consensus; tota enim est notitia communis, quod in reliquis scientiis (nisi fortasse mathematicas excipias) non datur. Totum illud, quod bonum a malo in nobis distinguit, ipsa est dos naturae*. Auf religiösem Gebiet gibt es fünf natürliche Wahrheiten: 1) das Dasein eines höchsten Wesens, 2) die Pflicht, dieses höchste Wesen zu verehren, 3) Tugend und Frömmigkeit sind die vorzüglichsten Bestandteile dieser Verehrung, 4) die Forderung der Reue über Unterlassen dieser Verehrung und Vergehen, 5) die aus der Güte und der Gerechtigkeit Gottes folgende Belohnung und Bestrafung in diesem und jenem Leben. Auf Grund dieser allgemeinen Sätze sollte eine allgemeine Religion geschaffen werden, durch welche die positiven Religionen überflüssig würden. — Herbert wird oft als Urheber des englischen Deismus angesehen. Seine Doktrin, sowie die mehr oder minder durch dieselbe bedingte Lehre späterer Freidenker (worüber besonders Victor Lechler, *Gesch. des engl. Deismus*, Stuttg. u. Tüb. 1841, eingehend handelt) ist jedoch mehr für die Geschichte der Religion als der Philosophie von Wichtigkeit. Da sie im Gegensatz

zur Offenbarungslehre die Religion auf die menschliche Vernunft allein gründet, kann man sie auch als Rationalismus bezeichnen.

Bis auf die Zeit Lockes gewann an den englischen Schulen der Empirismus nicht die Herrschaft; die Scholastik ward beschränkt, aber vielfach zugunsten eines erneuten Platonismus, Neuplatonismus und Mystizismus. Neuplatonisch-mystische Ansichten, wenn auch vielfach mit scholastisch-aristotelischen verbunden, vertrat Robert Greville, Lord Brooke (1608—1643; bei einer Belagerung erschossen, s. üb. ihn J. Freudenthal, A. f. G. d. Ph., VI, S. 191—207, 380—399), der in seinem Werke, *The nature of truth, its union and unity of the soul, which is one in its essence, faculties, acts, one with truth*, Lond. 1641, sich zu einem „spiritualistischen Idealismus“ bekannte, indem er die äußere Realität ausgedehnter Dinge leugnete, Raum und Zeit nur in unserer Vorstellung bestehen ließ und die Ursachen der Dinge als unergründlich bezeichnete, abgesehen davon, daß Gott die absolute Ursache und die von ihm ausgehende Emanation die „erste geschaffene Ursache aller Dinge“ ist. Die Seele ist nach ihm eins mit der Erkenntnis und Wahrheit, alle Dinge haben ihre Einheit in Gott. Es ist mit Recht darauf hingewiesen worden, daß Lord Brooke ein Vorgänger des berkeleyischen Idealismus, ebenso gewisser Gedanken Humes sei. Dem Skeptizismus stand näher Joseph Glanville (Karls II. Hofkaplan, 1636—1680), der in seinen Schriften: *The vanity of dogmatizing or confidence in opinions, manifested in a discourse of the shortness and incertainty of our knowledge and its causes*, Lond. 1661, in ganz neuer Form erschienen als *Scepsis scientifica or confessed ignorance, the way to science*, London 1665, und *De incrementis scientiarum*, London 1670, besonders den aristotelischen, hobbeschen und kartesischen Dogmatismus bekämpft und zur Vorsicht im Urteilen mahnt. Er bemerkt, daß wir die Kausalität nicht erfahren, sondern erschließen, aber nicht mit Sicherheit: *nam non sequitur necessario, hoc est post illud, ergo propter illud*. Später gab er sich dem Spukgeschichten- und Hexenglauben hin, wie namentlich das nach seinem Tode 1681 erschienene Buch: *Sad-ducaeiismus triumphans*, auch 1701 ins Deutsche übersetzt, zeigt.

Der bedeutendste Platoniker unter den englischen Philosophen jener Zeit ist Ralph (Rudolph) Cudworth (1617—1688, seit 1639 Professor in Cambridge), der den durch die Lehre des Hobbes begünstigten Atheismus bekämpfte, die Zweckursachen auch der Physik vindizierte und zur Erklärung des Organismus, gemäß der aus der platonischen Ideenlehre hervorgegangenen aristotelischen Lehre von den Entelechien und stoischen Lehre von den *λόγοι σπερματικοί*, eine bildende Kraft, eine plastische Natur annahm. Er will den Platonismus in religiöser Hinsicht gemessen wissen an der Norm des Christentums im Gegensatz zu Plethon. Sein Hauptwerk ist: *The true intellectual system of the universe, wherein all the reason and the philosophy of atheism is confuted*, London 1678, auch 1743, ins Lat. übers. von Joh. Laur. Mosheim, *Systema intellectuale huius universi*, mit Anmerkungen, Zusätzen und einer Biographie Cudworths versehen, Jena 1733, auch Lugd. Bat. 1773. Erst 1731 wurde von dem Bischof Chandler sein *Treatise concerning eternal and immutable morality* veröffentlicht, auch von Mosheim als Anhang zu dem *Systema* übersetzt. Das Sittliche und seine verbindliche Kraft sind nicht aus dem Natürlichen herzuleiten, sondern haben ihre Quelle im göttlichen Geiste, der als Intelligenz gedacht wird. Die sittlichen Grundsätze haben dieselbe Gültigkeit wie die mathematischen Wahrheiten. Zu ihrer Erkenntnis kommt der menschliche Geist durch ursprünglichen Besitz und nicht auf sensualistische Weise. Die sittlichen Ideen sind dem Menschen also angeboren. Vgl.

über ihn H. v. Stein in: Sieben BB. zur Gesch. des Platonismus, Bd. 3, S. 160 ff.; C. E. Lowrey, the philosophy of Ralph Cudworth, New-York 1885. Auch Sam. Parker (gest. 1688) bekämpfte die atomistische Physik und gründete (in seinen *Tentamina physico-theologica*, Lond. 1669, 1673, und anderen Schriften) den Glauben an das Dasein Gottes hauptsächlich auf die in dem Bau der Naturobjekte sich bekundende Zweckmäßigkeit.

Mit dem Kabbalismus verschmolz Henry More (1614—1687; H. Mori Cantabrigiensis Opp. omnia, tum quae latine, tum quae anglice scripta sunt, nunc vero latinitate donata, 2 voll., Lond. 1679; unter den philosophischen Schriften sind die bedeutendsten: *Enchiridion metaphysicum*, in quo agitur de existentia et naturarum incorporearum; *Enchiridion ethicum*, das letztere auch besonders herausgeg. Nürnberg. 1668. S. üb. ihn Rich. Ward, the life of the learned and pious Dr. H. M., Lond. 1710, Rob. Zimmermann, H. More u. d. vierte Dimension des Raumes, aus d. Sitzungsber. der Ak., Wien 1881) den Platonismus. Alle Körper, auch die physikalischen, sind von Geistern durchdrungen, welche auf den unteren Stufen keimkräftige Formen, auf den höheren Seelen heißen. Alles ist erfüllt vom Weltgeist, der aber nicht Gott selbst, sondern nur dessen Werkzeug ist; es existiert der immaterielle reale Raum. Um auf dem praktischen Gebiet die Vermittelung zwischen Vernunft und Trieben herzustellen, nimmt er ein eigenes Vermögen an, das er *boniform faculty* nennt, obwohl er der Vernunft auch noch praktische Bedeutung zuschreibt. Das Sittliche schließt nicht nur die Tugend, sondern auch die Glückseligkeit ein. Neben Cudworth und More vertraten in Cambridge das theologisch-rationalistische Prinzip Whichcote (1610—1683) und John Smith (1618—1652). — Theophilus Gale (1628—1677; *Philosophia universalis und Aula deorum gentilium*, Lond. 1676) leitete alle Gotteserkenntnis aus der Offenbarung ab, und sein Sohn Thomas Gale (*Opuscula mythologica etc.*, Cambridge 1682) edierte Dokumente theologischer Dichtung und Philosophie. Der Richtung Jakob Böhmes huldigten John Pordage (1625—1698), sein Schüler Thomas Bromley (gest. 1691) u. a.

§ 13. An der Spitze der rationalistisch-dogmatischen Entwicklungsreihe der neueren Philosophie steht die kartesianische Lehre, die reformatorisch auftrat und auch so wirkte in die Weite und in die Tiefe. René Descartes (1596—1650) war in einer Jesuitenschule gebildet und ließ wohl infolgedessen religiöse Motive viel auf sich wirken. Er kam durch Vergleichung der verschiedenen Anschauungen und Sitten unter verschiedenen Nationen und Parteien und durch allgemeine philosophische Betrachtungen, insbesondere durch die Erkenntnis des weiten Abstandes aller Demonstrationen in der Philosophie und anderen Doktrinen von der mathematischen Gewißheit, zum Zweifel an der Wahrheit aller überlieferten Sätze und faßte den Entschluß, durch eigenes voraussetzungsloses Denken zu gesicherten Überzeugungen zu gelangen. Das einzige, woran sich, wenn alles übrige, auch Raum und Zeit, bezweifelt wird, nicht zweifeln läßt, ist das Zweifeln selbst und überhaupt das Denken im weitesten Sinne als die Gesamtheit aller bewußten psychischen Prozesse. Mein Denken aber hat meine Existenz zur Voraussetzung: *cogito ergo sum*. Ich finde in

mir die Gottesvorstellung, die ich nicht aus eigener Kraft gebildet haben kann, da sie eine vollere Realität involviert, als ich in mir selbst trage; sie muß Gott selbst zum Urheber haben, der sie mir einprägte, wie der Architekt seinem Werke seinen Stempel aufdrückt. Auch folgt schon aus dem Gottesbegriff Gottes Existenz, da das Wesen Gottes die Existenz, und zwar die ewige und notwendige Existenz involviert. Zu den Eigenschaften Gottes gehört die Wahrhaftigkeit (*veracitas*): Gott kann mich nicht täuschen wollen; daher muß alles, was ich klar und bestimmt erkenne, wahr sein. Aller Irrtum beruht auf dem Mißbrauch der Willensfreiheit zu einem vorschnellen Urteil über solches, was ich noch nicht klar und bestimmt erkannt habe; Willensfreiheit ist für Descartes durch Intuition gewiß, und er faßt sie als Wahlfreiheit auf. Sie ist im Menschen ebenso wie in der Gottheit.

Neben der Gottheit, als der Substanz im höchsten Sinne, die keines anderen Dinges zu ihrer Existenz bedarf, gibt es noch zwei Substanzen zweiter Ordnung, die nur Gottes zu ihrer Existenz bedürfen. Ich kann nämlich die Seele als denkende Substanz klar und bestimmt auffassen, ohne sie als ausgedehnt vorzustellen; das Denken involviert keine an die Ausdehnung geknüpften Prädikate. Ich muß anderseits den Körper als ausgedehnte Substanz denken und als solche für real halten, weil ich durch die Mathematik eine klare und bestimmte Erkenntnis von der Ausdehnung gewinnen kann und mir zugleich der Bedingtheit meiner Sinnesempfindungen durch äußere, körperliche Ursachen klar bewußt bin. Figur, Größe, Bewegung kommen als Modi der Ausdehnung den Außendingen zu; die Empfindungen der Farben, der Töne, der Wärme usw. aber existieren ebensowohl wie Lust und Schmerz nur in der Seele und nicht in den körperlichen Objekten. Nur durch Druck und Stoß werden die Körper bewegt, und so erkennt Descartes einen strengen Mechanismus in der Natur an, so daß diese als durchaus einheitlich betrachtet werden muß. Denken und Ausdehnung sind vollständig verschieden. Deshalb werden auch die beiden Lehren, die sich auf sie beziehen, nichts miteinander gemein haben, so daß weder die Physik aus der Geistesphilosophie, noch umgekehrt die Geistesphilosophie aus der Physik abgeleitet werden kann. Die Seele steht mit dem Körper in unmittelbarer Beziehung und Wechselwirkung nur an einem einzigen Punkte inmitten des Gehirns, und zwar in der Zirbeldrüse, und hat nur die Fähigkeit, die Richtung der Körperbewegung zu verändern, aber nicht die, selbst zu bewegen oder das Quantum der Bewegung zu vermehren. Sehr viel Anerkennung hat seine Theorie der Wirbel (*tourbillons*) gewonnen, die in seinen kosmogonischen Anschauungen die Hauptrolle spielte.

— In der Ethik schloß sich Descartes den Alten, namentlich den Stoikern, an.

Von den philosophischen Schriften, die Descartes veröffentlicht hat, ist die früheste der *Discours de la méthode*, pour bien conduire la raison et chercher la vérité dans les sciences, der zugleich mit der *Dioptrique*, den *Météores* und der *Géométrie* unter dem Titel *Essays philosophiques*, Leyden 1637, erschien, in lateinischer, vom Abbé Etienne de Courcelles angefertigter, von Descartes durchgesehener Übersetzung, *Specimina philosophica*, Amst. 1644. (Die hierin nicht mitenthaltene *Geom.* hat van Schooten übersetzt, Lugduni Bat. 1649.) In lateinischer Sprache hat Descartes die *Meditationes de prima philosophia*, ubi de Dei existentia et animae immortalitate; his adjunctae sunt variae objectiones doctorum virorum in istas de Deo et anima demonstrationes (nämlich 1. von Caterus in Antwerpen, 2. von Pariser Gelehrten, gesammelt von Mersenne, 3. von Hobbes, 4. von Arnauld, 5. von Gassendi, 6. von verschiedenen Theologen und Philosophen) cum responsionibus auctoris, Paris 1641 veröffentlicht und der Sorbonne zu Paris, deren Ansehen er für seine Lehre zu gewinnen wünschte, gewidmet. Die zweite Ausgabe ist zu Amst. 1642 unter d. Tit.: *Meditationes de prima philosophia*, in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstratur, erschienen. Zu den objectiones und responsiones der ersten Aufl. sind hier noch als objectiones septimae die Entwürfe des Jesuiten Bourdin nebst den Antworten des Descartes hinzugekommen; eine französ. Übersetzung der Meditationen durch den Herzog von Luynes und der Einwürfe und Antworten durch Clerselier, von Descartes durchgesehen, erschien 1647, auch 1661, eine andere von René Fedé ausgearbeitete Übersetzung 1673 und 1724. Die systematische Darstellung der gesamten Doktrin erschien unter d. Titel: *Renati Descartes Principia philosophiae* zu Amsterdam 1644 u. ö., die französ. Übersetzung von Picot, Paris 1647, 1651, 1658, 1681. Eine Streitschrift: *Epistola Renati Descartes ad Gisbertum Voëtium* erschien Amst. 1643, eine zweite: *Notae in programma quoddam sub finem anni 1647 in Belgio editum* (anonym, aber höchst wahrscheinlich von Regius), Amst. 1648, die psychologische Monographie: *Les passions de l'âme*, Amst. 1650. Mehrere Abhandlungen und Briefe wurden nach Descartes' Tode aus seinem Nachlaß herausgegeben, namentlich durch Claude de Clerselier *Fragmente* der von Descartes selbst wegen der Verurteilung Galileis nicht veröffentlichten Schrift: *Le monde ou traité de la lumière*, zuerst Paris 1664, dann besser Paris 1677; ferner, gleichfalls durch Clerselier: *Traité de l'homme et de la formation du foetus*, Par. 1664, lat. mit Noten von Louis de la Forge, 1677, Briefe, Par. 1657—1667, lat. Amst. 1668 und 1692; später wurden auch die *Regulae ad directionem ingenii* (*Règles pour la direction de l'esprit*) und: *Inquisitio veritatis per lumen naturale* (*Recherche de la vérité par les lumières naturelles*), zuerst in den *Opera posthuma Carthesii physica et mathematica* Amst. 1701, veröffentlicht. (Die Entstehung der auch im 11. Bande der cousinschen Ausgabe der Werke des Descartes abgedr. „Regeln für die Leitung des Geistes“ setzt Baumann in der Zeitschr. f. Philos. N. F. Bd. 53, 1868, S. 188—205, in die Zeit vom 23. bis 32. Lebensjahre Descartes' und betrachtet sie als ein Dokument des Entwicklungsganges des Philosophen.) Latein. Gesamtausgaben der philos. Werke des Descartes sind Amst. 1650 u. ö. erschienen; in französ. Sprache sind die Werke Par. 1701, 1724 und durch Victor Cousin 1824—1866 herausg. worden, die philos. Werke durch Garnier, Paris 1835, durch Aimé-Martin, Paris 1882. Eine neue Gesamtausgabe hat zu erscheinen angefangen, Par. 1897 ff., ed. Adam et Tannery, bis jetzt Briefe in 3 Bdn. u. von den Schriften ein Band. Einiges früher Unveröffentlichte hat Foucher de Careil herausg.: *Oeuvres inédites de Descartes précédées d'une préface et publiées par le comte F. d. C.*, Par. 1859—1860. Es sind dies Jugendschriften, von denen man früher glaubte, sie seien verloren. Desc., *Lettres inéd. préc. d'une introd.* par E. de Budé, Par. 1868. Bisher nicht herausgegebene Briefe (14) von D. an Mersenne hat P. Tannery veröffentlicht, A. f. G. d. Ph. IV., S. 442—449, 529—556, V, S. 217—222, 469—479. S. dens., *La correspondance de D. dans les inédits*, Par. 1893. S. Tannery, *Les lettres d. D.*, Annal. de Philos. chrét., P. 35, 1896, S. 36—39.

Sehr häufig sind bis auf die neueste Zeit einzelne Schriften und Sammlungen der philosophischen Hauptwerke erschienen, u. a. der *Discours de la méthode*, hrsg. v. Em. Lefranc, Paris 1866, die *Meditationes*, hrsg. v. S. Barach, Wien 1866,

nach der Pariser Orig.-Ausg. u. d. ersten französ. Übersetzung m. Anmerkung, neu herausg. v. C. Güttler, Münch. 1901. Oeuvres de Desc., nouv. édit., collationnée sur les meilleurs textes et précédée d'une introd. par Jules Simon, Par. 1868 u. ö. Ins Deutsche hat Kuno Fischer den Disc., die Med. und den ersten Teil der Princ. philos. des Descartes übertragen und mit einem Vorwort begleitet, Mannheim 1863, v. Kirchmann (in der „philos. Bibl.“) die sämtlichen philos. Schriften (nämlich außer Disc., Med. und den vollständigen Princ. philos. auch noch de pass. animae) übers. und kommentiert, Berlin 1870. Neuerdings (1905) in d. Philos. Biblioth. D.s' Ph. WW., I. Abt., Abhandl. üb. d. Methode, übers. u. mit Einleit. u. Anmerk. herausg. v. Art. Buchenau, u. (1902) in 3. Aufl. die Meditationen über die Grundlagen der Philos. herausg. u. übers. von Art. Buchenau. Der Discours de la méthode, erklärt von C. Schwalbach, Berlin 1879; übersetzt unter dem Titel: Abhandl. üb. d. Methode des richtigen Vernunftgebrauchs u. der wissenschaftl. Wahrheitsforsch., v. Ludw. Fischer, Univers.-Bibl., Lpz. 1898, Betrachtung. üb. d. Grundlagen d. Philos., übers. von demselb., Universalbiblioth., Lpz. s. a.

Die Hauptzüge aus seinem Entwicklungsgange hat Descartes selbst in seinem Discours de la méthode mitgeteilt. Kurze Biographien erschienen schon bald nach seinem Tode, eine ausführliche, von A. Baillet verfaßt, unt. d. Tit.: La vie de Mr. des Cartes, Par. 1691, im Auszuge 1693. Eloge de René Descartes, par Thomas, Par. 1765 (von der Pariser Akademie mit dem Preise gekrönt). Das Werk von Baillet ist meist für die Darstellung des Lebens D.s' benutzt. S. darüber E. Thouverez, La vie de D. d'après Baillet, Ann. d. ph. chr., 1899. Eloge de René Descartes par Gaillard. Par. 1765; par Mercier, Genève et Par. 1765. In den Werken über die Geschichte der neueren Philosophie und in manchen Ausgaben von Schriften des Descartes findet man Skizzen seines Lebens- und Entwicklungsganges, u. a. auch im ersten Bande der Hist. de la Philos. Cartésienne par Francisque Bouillier, Par. 1854, 3. Aufl. 1868; in den Oeuvres morales et philosophiques de Descartes, précédées d'une notice sur sa vie et ses ouvrages par Amédée Prevost, Paris 1855 etc. Eine anziehende Schilderung seines Lebensganges gibt Kuno Fischer, Gesch. d. neuer. Philos., I, 1, 3. Aufl., München 1878, S. 147 bis 270. J. Millet, Desc., sa vie, ses travaux, ses découvertes avant 1637, Paris 1767, und Desc., son hist. depuis 1637, sa phil., son rôle dans le mouvement général de l'esprit humain, Par. 1870. Paul Janet, Descartes, in: Rev. d. deux mond. t. 73, 1868, S. 845—869. Ch. Jul. Jenumel, Desc. et la princesse palatine, Par. 1869. W. Ernst, Desc., sein Leb. u. Denk., Skizze, Böhm. Leipa 1869. Foucher de Careil, Desc. et la princesse Palatine, Par. 1862; ders., Desc., La princesse Elisabeth et la reine Christine d'après des lettres inédites, Paris 1879. E. Thouverez, La famille Descartes d'après les documents publiés par les sociétés savantes de Poitou, de Touraine et de Bretagne, A. f. G. d. Ph., XII, 1899, S. 505—530, XIII, 1900, S. 550—577, XIV, 1901, Appendices, S. 84—110. W. Pfeffer, D. Entstehung der Philos. D.s' nach seiner Korrespondenz, A. f. G. d. Ph., 16, 1903, S. 1—26 (die Briefe bis 1638 benutzt). S. dazu: Paul Tannery, Un mots ur Descartes, ebd., S. 301—306.

Über die Geschichte des Kartesianismus ist das Hauptwerk: Histoire de la philosophie Cartésienne par Francisque Bouillier, Paris 1854, 3. éd. 1868 (eine Erweiterung der bereits 1843 veröffentlichten, von der Acad. des scienc. moral. et polit. gekrönten Preisschrift: Histoire et critique de la révolution cartésienne); vgl. die betreffenden Abschnitte bei Damiron, Histoire de la philosophie du XVII. siècle, auch E. Saisset, précurseurs et disciples de Desc., Paris 1862, Ad. Franck, moralistes et philosophes, Par. 1872, p. 157—227. F. Papillon, De la rivalité de l'esprit Leibnizien et de l'esprit Cartésien au XVIII. s., Orléans 1873. Georges Monchamp, Hist. du Cartésianisme en Belgique, Bruxelles 1887. E. König, D. Problem des Zusammenhangs von Leib u. Seele u. seine Bearbeitung in d. cartesianischen Schule, Pr. Sondershaus. 1895, Fortsetz. 1897. W. Schött, Das Kausalitätsproblem b. d. Cartesianern, I. Th., Diss., Bonn 1899.

Von den zahlreichen neueren Abhandlungen und Schriften über den Cartesianismus sind folgende zu erwähnen: H. Ritter, üb. d. Einfluss d. Cart. auf die Ausbildg. d. Spinozism., Leipz. 1816. H. C. W. Sigwart, üb. d. Zsmhng. d. Spinozism. mit der Cartesian. Philos., Tübing. 1816. H. G. Hotho, De philos. Cart., diss., Berol. 1826. P. Knoodt, De Cartesii sententia: cogito ergo sum, diss., Breslau 1845. Carl Schaarschmidt, Des Cartes und Spinoza, urkundl. Darstellg. der Philos. Beider, Bonn 1850. J. N. Huber, Die Cartesian. Beweise vom

Dasein Gottes, Augsb. 1854. Joh. Hr. Löwe, D. specul. Syst. des René Desc., seine Vorzüge u. Mängel, Wien 1855 (aus den Ber. der Acad., phil. hist. Cl., Bd. XIV, 1854). X. Schmid aus Schwarzenberg, R. D. und seine Reform d. Philos., Nördl. 1859. E. Melzer, Augustini atque Cartesii placita de mentis humanae sui cognitione quomodo inter se congruant a seseque differant, quaeitur, diss. in., Bonnae 1860. Chr. A. Thilo, Die Religionsphilos. des Desc., in: Ztschr. f. ex. Ph. III, 1862, S. 121—182. Jul. Baumann, Doctrina Cartesiana de vero et falso explicata atque examinata, diss. inaug., Berol. 1863. Jac. Guttmann, De Cartesii Spinozaeque philosophiis et quae inter eas intercedit ratio, diss. inaug., Vratisl. 1868. P. J. Elvenich, Die Beweise für d. Dasein Gottes nach Cart., Breslau 1868. Charl. Waddington, Desc. et le Spiritualisme, Paris 1868. E. Buss, Montesquieu u. Cart., in: Ph. Monatsh. IV, 1869, S. 1—38. Lud. Carrau, Expos. crit. de la théorie des passions dans Desc., Malebranche et Spinoza, thèse, Strassb. 1870. M. Heinze, Die Sittenlehre des D., Lpz. 1872. E. Grimm, Ds Lehre von den angeb. Ideen, Jena 1873. E. Boutroux, De veritatibus aeternis ap. Cartesium, Paris 1875. Jahnke, Ueber d. ontolog. Beweis vom Dasein Gottes mit besond. Bez. auf Anselm u. Descartes, G. Pr., Stralsund 1875. W. Cunningham, Descartes and English speculation. Influence of Descartes on metaphysical speculation in England, London 1875. S. Paulus, Ueber Bedeutung, Wesen u. Umfang des cartesianischen Zweifels, I. D., Jena 1875. Gust. Glogau, Darlegung u. Kritik des Grundgedankens der cartesianisch. Metaphysik, in: Ztschr. f. Phil. u. phil. Kr., Bd. 73, 1878, S. 209—263. P. Mahaffy, Descartes (philosophical Classics for engl. read.), Edinb.—Lond. 1880. Vict. Brochard, Desc. Stoicien, in: Rev. phil., 1880, Bd. 9, S. 548—552. L. Liard, La méthode de D. et la mathématique universelle, in: Rev. phil., 1880, Bd. 10, S. 569—600. Ant. Koch, Die Psychologie Descartes', systemat. u. historisch-kritisch bearbeitet, München 1881. E. Duboux, La physique de Descartes, Lausanne 1881. L. Liard, Descartes, Par. 1882. P. Natorp, Descartes' Erkenntnisstheorie, eine Studie zur Vorgesch. des Criticism., Marb. 1882. E. Krantz, Essai sur l'esthétique de D., Par. 1882, 2. éd. ebd. 1898. Fonsegrive, Les prétendues contradictions de D., in: Rev. philos., XV, 1883, S. 510—532, 643—657. Rud. A. Meincke, D.' Beweise vom Dasein Gottes, I. D., Heidelb. 1883. Grg. Bierendempfel, D. als Gegner des Sensualism. u. Material., Jen. I. D., Wolfenbüttel 1884. E. H. Rhodes, A view of the philos. of D., Journ. of spec. ph., 18, 1884, S. 225—246. Alex. Barthel, Descartes' Leben u. Metaphysik, I. D., Erlang. 1885. Adam, De methodo ap. Cartesium, Spinozam et Leibnitium, Par. 1885, Krl. Hnr. v. Stein, Ueb. d. Zusammenh. Boileaus mit D., in: Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr. 86, 1885, S. 199—275. Wilh. Kahl, D. L. vom Primat des Willens b. Augustinus, Duns Scotus u. Descartes, Strassb. 1886. K. Lasswitz, Zur Genesis der cartesianischen Corpuscularphysik, in: Vierteljahrsschr. f. wissensch. Ph., X, 1886, S. 166—189. P. Plessner, D. L. v. d. Leidenschaften bei D., Lpz. 1888. Otto Stock, D.' Grundlage d. Philos., Diss., Greifsw. 1889. R. Sommer, D. Entsteh. d. mechanisch. Schule in d. Heilkunde am Ausgang des 17. Jahrh., Vortr., Leipz. 1889.

Johs. Müller, D. Begriff der sittl. Unvollkommenh. bei D. u. Spinoza, Lpz. 1890. Oprescu, D.' Erkenntnissth., Diss., Götting. 1890. Ludw. Fischer, Cogito ergo sum, Diss., Lpz. 1890. F. Pillon, La première preuve cartésienne de l'existence de Dieu et la critique de l'infini, L'Année philos., I, 1891, S. 43—190. Alfr. v. Berger, Hielt D. d. Thiere für bewusstlos? (Aus Sitzungsber. d. Wiener Ak.), Wien 1892. Edw. Caird, Cartesianisme in Essays on litt. and philos., Glasg. 1892. K. Twardowsky, Idee u. Perception b. D., Wien 1892. C. Felsch, D. Causalitätsbegr. b. D., Diss., Berl. 1892. (Vorher in d. Ztschr. f. ex. Philos. 18, 1891.) F. Bark, D.' L. v. d. Leidenschaften, Diss., Rostock 1892. Carl Ludewig, S. J., D. Substanztheorie b. Cart. im Zusammenh. m. d. scholastisch. u. neuer. Philos. (aus „Philos. Jahrb.“), Fulda 1893. Ernst Goldbreck, D.' mathemat. Wissenschaftsideal, Diss., Berl. 1893. Hans Kolligs, des C. Ansichten üb. d. Urspr. unserer Vorstellung. mit besond. Berücksichtig. der eingeborenen Vorstellungen, Pr., Siegburg 1892. F. Seyring, Ueb. D.' Urtheilsl., A. f. G. d. Ph., VI, S. 43—59. G. Dandolo, La dottrina della memoria in Cartesio, Malebranche, Spinoza, Riv. Ital. di Filos. 1893. G. Noodt, D. Principien d. Dschen Naturphilos. krit. beleuchtet, Diss., Rost. 1893. A. Fouillée, D., Par. 1893, ders., D. et les doctrines contemporaines, Rev. philos., 19, 1894. H. Liedtke, D. Beweise f. d. Dasein Gottes b. A. s. v. Canterb. u. Desc., Diss., Heidelb. 1894. H. Schwarz, D. L. v. d. Sinnesqualitäten b. Desc. u. Hobbes, Diss., Halle 1894. G. Milhaud, Num Cartesii methodus tantum valeat in suo opere illustrando, quantum senserit, Montp. 1894.

Im Jahre 1896 hat die Revue de Métaph. et de Mor. zur Feier von Descartes' 300. Geburtstag dem Philosophen ein ganzes Heft gewidmet, dessen Inhalt aus folgenden Abhandlungen besteht: M. Blondel, *Le Christianisme de D. E. Boutroux*, Du rapport de la Morale à la science dans la philos. de D. Gibson, *La géométrie de D. au point de vue de sa méthode*. Berthet, *La méthode de D. avant le Discours*. V. Brochard, *Le traité des passions de D. et l'Éthique de Spinoza*. P. Natorp, *Le développement de la pensée de D. depuis les Regulae jusqu'aux Méditations* (auch deutsch A. f. G. d. Ph., X, 1897, 10—28). Hannequin, *La preuve ontologique cartésienne déf. contre Leibniz*. Korteweg, *D. et Snellius d'après quelques documents nouveaux*. Adam, *Correspondance de D. Autographes et copies manusc.* H. Schwarz, *Les recherches de Desc. sur la connaissance du monde extérieur*. P. Tannery, *D. physicien*. F. Tocco, *D. jugé par Vico*. Lanson, *L'influence de la philosophie de D. sur la littérature française*.

W. Mercier, *La psychologie de D., et l'anthropologie scolastique*, Rev. néoscholast., 1896, 1897 u. 1898. B. Klöpel, *Das Lumen naturale b. D.*, Diss., Lpz. 1896. Otten, *D. Grundgedanke d. cartesianisch. Philosophie aus d. Quellen dargestellt.*, Frb. i. B. 1896. C. Paul Viallet, *Je pense, donc je suis, Introduction à la méthode Cartésienne*, Paris 1897. Ackermann, *La physique de D. et la ph. moderne*, Ann. de ph. chrét. 1898. Paul Kupka, *D. Willenstheorie des D.*, A. f. G. d. Ph., 10, 1897, S. 29—39. F. Meier, *L. vom Wahren u. Falschen bei D. u. Spinoza*, Diss., Lpz. 1897. P. Binet, *La morale de D.*, Ann. de philos. chr., 1898. Em. Krantz, *Essai sur l'Esthétique de D.*, Par. 1898. Gibson, *The regulae of D.*, Mind. 1898. Geo. v. Hertling, *Descartes' Beziehungen zur Scholastik*, Sitzungsber. d. kgl. bayer. Ak. d. W., Münch. 1898 u. 1899. Edm. v. Lippmann, *Gedächtnissrede zum 300j. Geburtst. R. Descartes'*, a. Abh. der naturforschend. Gesellsch. zu Halle, Stuttg. 1900. E. Cassirer, *D.s Kritik d. mathemat. u. naturwissensch. Erkenntn.*, Diss., Marb. 1900. J. Geyser, *Die erkenntnisstheoret. Grundlage des Wissens b. C.*, Philos. Jahrb., 13, 1900. L. H. Schütz, *D. Lehre v. d. Leidenschaften b. Hobbes u. Desc.*, Diss., Gött. 1901. R. Jörges, *D. L. v. d. Empfindungen b. D.*, Diss., Bonn 1901. Otto Rose, *D. L. v. d. eingeborenen Ideen b. D. u. Locke*, Bonn 1901. Christiansen, *D. Urteil b. D.* E. Beitrag zur Vorgeschichte der Erkenntnisstheorie, Hanau 1902. W. Flex, *Üb. d. Baconisch. u. Cartesianisch. Zweifel*, Diss., Hdlb. 1903. F. W. Krassmöller, *Darstell. u. Krit. der L. d. Descartes v. d. Bildung des Universums*, Diss., Rost. 1903. A. Hoffmann, *D. L. v. d. Bildung des Universums b. D. in ihrer geschichtl. Bedeut.*, A. f. G. d. Ph., 17, 1904, S. 237—271, 371—412 (berücksichtigt auch die Nachwirkungen der kosmogonischen Anschauungen Descartes' auf spätere Zeiten); ders., *R. Desc., Frommanns Kl. d. Ph.*, Stuttg. 1905. Herm. Schneider, *D. Stellung Gassendis zu Descartes*, Leipz. Diss., Halle 1904. W. Dilthey in der S. 69 angeführten Abhandl.

Geboren am 31. März 1596 zu Lahaye in Touraine, erhielt René Descartes (aus der früheren Form: de Quartis; Renatus Cartesius) in der Jesuitenschule zu Laflèche in Anjou seine Jugendbildung (1604—1612), lebte dann meist in Paris, hauptsächlich mit mathematischen Studien beschäftigt, diente (1617—1621) als Freiwilliger erst unter Moritz von Nassau, dem Sohne des Prinzen Wilhelm von Oranien, dann (seit 1619) unter Tilly und Boucquoi und war bei dem Heere, das die Schlacht bei Prag gegen den König von Böhmen, Friedrich V. von der Pfalz, gewann, dessen Tochter Elisabeth später Descartes' Schülerin ward. (S. über Elisabeth: Guhrauer, in *Rauners histor. Taschenb.*, 1850 und 1851; M. Heinze, *Pfalzgräfin El. u. Desc.*, ebend. 1886, S. 257—304; Jos. Bertrand, *Rev. d. d. mond.*, 1890, 6.) Die nächsten Jahre brachte Descartes auf Reisen zu, führte 1624 eine Wallfahrt nach Loreto aus, die er für eine Lösung seiner Zweifel gelobt hatte, nahm auch an der Belagerung von la Rochelle (1628) teil. Mit der Ausbildung seines Systems und der Abfassung seiner Schriften beschäftigt, lebte Descartes (1629—1649) an 13 verschiedenen Orten der Niederlande ganz unabhängig, meist verborgen, nach dem Grundsatz: Bene qui latuit bene vixit, nur mit seinem vertrauten Jugendfreunde von Laflèche her, Mersenne (s. über ihn unt. S. 105), in regelmäßigem schriftlichen Verkehr, und durch ihn in Verbindung mit andern Gelehrten, aber

doch mehrfach im Kampfe mit der orthodoxen Geistlichkeit. Während eines Aufenthaltes in Paris nach dem Tode Mersennes soll er auch einmal mit Gassendi und Hobbes zusammengekommen sein. Einem Rufe der Königin Christine von Schweden folgend, siedelte er 1649 nach Stockholm über, wo er der Königin Unterricht erteilte, auch eine Akademie der Wissenschaften begründen sollte, aber bereits am 11. Februar 1650 dem für ihn zu rauhen Klima erlag. — Obwohl ein edler Charakter und ganz der Wissenschaft lebend, scheute er doch vor dem philosophischen Märtyrertum zurück. So erkannte er die kopernikanische Lehre als richtig an, wagte es aber nicht, sie öffentlich zu vertreten. Nach der Verurteilung Galileis arbeitete er sogar Manuskripte, die er damals fertig hatte, wieder um und veränderte auch seinen Bewegungsbegriff.

Descartes ist der Sohn einer Zeit, in welcher die konfessionellen Interessen zwar bei der Menge des Volkes und bei einem Teile der Gebildeten noch ihre alte Macht behaupteten, aber nicht nur von Fürsten und Staatsmännern fast durchgängig politischen Zwecken entschieden nachgesetzt wurden, sondern auch bereits bei vielen hinter die Macht der freien wissenschaftlichen Erkenntnis zurücktraten. Die theologischen Unterscheidungslehren waren das Produkt der vorangegangenen Generationen, die sich in ihrer Ausbildung einer neuen Geistesfreiheit erfreut hatten; in der damaligen Zeit aber waren bereits die überkommenen Resultate scholastisch fixiert, der Kampf wurde schon längst nicht mehr mit der ursprünglichen Frische, aber mit um so größerer Bitterkeit geführt und hatte sich mehr und mehr in Subtilitäten verloren; der Riß war klaffend und unheilbar geworden, und zugleich mußte mehr als in der früheren Zeit das Leid der Spaltung in unablässigen, den Wohlstand und die Freiheit der Länder vernichtenden, Roheit und Laster aller Art begünstigenden Kriegen empfunden werden. So bildete sich eine Richtung aus, welche zwar mit scheuer Ehrfurcht zu der Kirche aufschaute, Kollisionen mit ihren Vertretern fürchtete und nach Möglichkeit mied, aber ohne positives Interesse für die kirchlichen Dogmen war und Befriedigung für Geist und Gemüt nicht in ihnen, sondern nur teils in allgemeinen Sätzen der rationalen Theologie, teils in der Mathematik, Naturforschung und psychologisch-ethischen Betrachtung des Menschenlebens fand. Auf diesem Standpunkte war die Verschiedenheit der durch Geburt und äußere Verhältnisse bedingten Konfession kein Hindernis inniger persönlicher Freundschaft, die sich an die Gemeinschaft des wesentlichen Lebensinteresses, des Studiums und der Erweiterung der Wissenschaften knüpfte. Ob Kriegsdienste bei Katholiken oder bei Protestanten genommen wurden, hing weniger von der Konfession als von äußeren politischen und spezifisch militärischen Rücksichten ab. Die gewohnten religiösen Gebräuche haften fester als die Dogmen; aber sie bestimmten nur die Außenseite des Lebens, dessen geistiger Gehalt ein wesentlich neuer ward. Die Philosophie des Descartes ist nicht eine katholische und nicht eine protestantische Philosophie, sondern ein selbständiges Streben nach Wahrheit auf dem Grunde und nach dem Vorbilde der apodiktischen Gewißheit der mathematischen und mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkenntnis. Den „*vérités révélées*“ macht er seine Reverenz, aber hütet sich sorgsam vor jeder näheren Berührung. Bossuet sagt: „M. Descartes a toujours craint d'être noté par l'Eglise et on lui voit prendre sur cela des précautions qui allaient jusqu'à l'excès.“ Der Übertritt der Tochter Gustav Adolfs zum Katholizismus soll seinen ersten Anlaß in dem Umgang dieser Fürstin mit Descartes gehabt haben. Daß nicht ein direkter Einfluß im Sinne einer „Proselytenmacherei“ stattgefunden habe, ist selbstverständlich; aber im Sinne einer Vergleichgültigung der konfessionellen Unterscheidungslehren, welche die natürliche Folge der neuen Erkenntnis war, und etwa noch positiv durch Descartes' Betonung der mensch-

lichen Freiheit, die besser zum katholischen als zum protestantischen Dogma stimmte, ist ein Einfluß des Descartes wenigstens möglich.

Descartes ist nicht nur als Philosoph, sondern auch als Mathematiker und Physiker von hervorragender Bedeutung. Sein mathematisches Hauptverdienst ist die Begründung der analytischen Geometrie, welche die räumlichen Verhältnisse durch Bestimmung der Entfernungen aller Punkte von festen Linien (Koordinaten) auf arithmetische zurückführt und mittelst der algebraischen Rechnung mit Gleichungen geometrische Aufgaben löst und Lehrsätze beweist. Auch die Bezeichnung der Potenzen durch Exponenten wird ihm verdankt. Als Physiker hat er sich um die Lehre von der Refraktion des Lichtes, um die Erklärung des Regenbogens, um die Bestimmung der Schwere der Luft verdient gemacht. Der fundamentale Irrtum des Descartes, die Materie nur durch Druck und Stoß und nicht durch innere Kräfte bewegt zu denken, ist durch die newtonsche Gravitationslehre berichtigt worden; andererseits enthält die Lehre des Descartes vom Licht und von der Entstehung der Weltkörper manche Ahnungen des Richtigen, welche von den Newtonianern verkannt wurden, aber durch die von Huyghens und Euler vertretene Undulationstheorie und durch die von Kant und Laplace aufgestellte Lehre von der Entstehung des Weltgebäudes wieder zu Ehren gekommen sind. Auch auf dem Gebiete der Anatomie hat Descartes mit Erfolg gearbeitet. — Sein Philosophieren erinnert in materieller und in formeller Hinsicht mehr an die Scholastik, als man bisher meist angenommen hat. In absoluten Gegensatz stellt er sich nicht zur herkömmlichen Schulphilosophie; er ist sogar bemüht, seine neue Denkweise nicht als revolutionär hinzustellen. Wenn er sich auch ihres Unterschieds zu der früheren bewußt ist, sucht er ihn zurücktreten zu lassen, als komme es ihm mehr darauf an, die Scholastik zu ergänzen und nicht zu beseitigen. Mit Klugheit sucht er auch, bald die Sorbonne, wie bei den „Meditationen“, bald die Jesuiten, wie bei den „Principien“, für seine Ansichten zu gewinnen. Die positive Verbindung mit der Scholastik beruht nicht nur in der Terminologie, sondern auch in bestimmten Lehren, so in der von Gott, sogar in der von den eingeborenen Vorstellungen, die wenigstens durch die Scholastik nicht unbeeinflusst ist.

Der *Discours de la méthode* zerfällt in sechs Abschnitte: 1. *considérations touchant les sciences*; 2. *principales règles de la méthode*; 3. *quelques règles de la morale, tirées de cette méthode*; 4. *raisons qui prouvent l'existence de Dieu et de l'âme humaine, ou fondement de la métaphysique*; 5. *ordre des questions de physique*; 6. *quelles choses sont requises pour aller plus avant en la recherche de la nature*. In dem ersten Abschnitt erzählt Descartes, wie ihn in seiner Jugend alle Wissenschaften außer der Mathematik unbefriedigt gelassen haben. Von der Philosophie, die er in dem Jesuitenkollegium gelernt hat, weiß er nur zu rühmen, daß sie „*donne moyen de parler vraisemblablement de toutes choses et se faire admirer des moins savants*“; er hält alles in ihr für zweifelhaft. Er ist darüber erstaunt, daß man auf die so feste Basis der Mathematik nichts Höheres als die mechanischen Künste gebaut habe. Die überlieferten Wissenschaften, sagt Descartes in der zweiten Abhandlung, sind größtenteils nur Konglomerate von Meinungen, ebenso unförmlich wie Städte, die nach keinem einheitlichen Plane gebaut sind. Was ein einzelner planmäßig schafft, wird in der Regel weit besser, als was sich ohne Plan und Ordnung historisch gestaltet hat. Es wäre zwar nicht wohlgetan, den Staat von Grund aus umzubilden „*en le renversant pour le redresser*“, denn die Gewohnheit läßt die Übelstände leichter ertragen, der Umsturz wäre gewaltsam und der Neubau schwierig; aber die eigenen Meinungen sämtlich aufzuheben, um methodisch ein wohlgegründetes Wissen zu gewinnen,

dies setzt Descartes sich zur Lebensaufgabe. Die Methode, welche Descartes befolgen will, ist durch das Vorbild der Mathematik bedingt. Er stellt vier methodische Grundsätze auf, die, wie er glaubt, vor der aristotelischen Logik, insbesondere der Syllogistik, welche mehr dem Unterricht als der Forschung diene, und noch viel mehr vor der lullischen Kunst zu schwatzen den Vorzug verdienen. Diese vier methodischen Grundsätze sind: 1. Nichts für wahr zu halten, was nicht mit Evidenz als wahr erkannt sei, indem es sich mit einer jeden Zweifel ausschließenden Klarheit und Bestimmtheit dem Geiste darstellt (*si clairement et si distinctement, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute*). 2. Jedes schwierige Problem möglichst in seine Teile zu zerlegen. 3. Ordnungsmäßig zu denken, indem vom Einfacheren und Leichterem successive zum Komplizierteren und Schwierigeren fortgegangen, und selbst da, wo nicht durch die Natur des Objekts eine bestimmte Ordnung gegeben ist, um des geordneten Fortschritts der Untersuchung willen eine solche angenommen wird. 4. Durch Vollständigkeit in den Aufzählungen und Allgemeinheit in den Übersichten sich zu vergewissern, daß nichts übersehen werde.*) In dem dritten Abschnitt des *Discours de la méthode* teilt Descartes einige moralische Regeln mit, die er provisorisch, solange nicht eine befriedigende Moralphilosophie begründet sei, zu seinem eigenen Gebrauch sich gebildet habe. Die erste ist, die Gesetze und Gewohnheiten seines Landes zu befolgen, an der Religion, in der er erzogen sei, festzuhalten und im praktischen Leben durchweg die gemäßigtsten und verbreitetsten Maximen zu befolgen; die zweite geht auf Konsequenz im Handeln, die dritte auf Mäßigung der Ansprüche an das äußere Leben; die vierte ist der Entschluß, sein Leben der Ausbildung seiner Vernunft und der Entdeckung wissenschaftlicher Wahrheiten zu widmen. In dem vierten und fünften Abschnitt gibt Descartes die Grundzüge der Doktrin, die er später in den *Medit.* und den *Princip. philos.* entwickelt hat, und verbreitet sich im sechsten über das zur Förderung der Physik und erweiterten Anwendung derselben auf die Heilkunde einzuhaltende Verfahren.

In den *Meditationes de prima philosophia* sucht Descartes das Dasein Gottes und die selbständige, vom Leibe trennbare Existenz der menschlichen Seele darzutun. In der ersten Meditation zeigt Descartes, daß sich an allem zweifeln lasse, nur nicht daran, daß wir zweifeln, also da das Zweifeln ein Denken ist, nicht daran, daß wir denken. Von meiner Jugendzeit an, sagt der Verfasser (zum Teil im Anschluß an Charron und andere Skeptiker), habe ich eine Menge überlieferter Ansichten als wahr angenommen und darauf weiter gebaut; was aber auf so unsicherem Grunde ruht, kann nur sehr ungewiß sein; es tut daher not, sich irgend einmal im Leben von allen überkommenen Meinungen loszumachen und vom Fundament an einen Neubau aufzuführen. Die Sinne täuschen oft; ich

*) Diese Regeln betreffen das subjektive Verhalten des Denkenden als solches, nicht die durch das Verhältnis des Denkens zur Objektivität bedingten Denkformen und Denkgesetze, welche die aristotelische Logik durch Analyse des Denkens zu verstehen sucht: sie sind daher, so zweckmäßig sie in ihrer Art sein mögen, doch nicht im mindesten dazu geeignet, die aristotelische Logik zu ersetzen. Schon die aus der Schule des Descartes hervorgegangene Schrift: *La logique ou l'art de penser*, Paris 1662 u. ö., hat vielmehr diese kartesianischen Regeln mit einer modifizierten aristotelischen Logik verbunden. Auf den Gang des Denkens im Verhältnis zur Objektivität bezieht sich die von Descartes der aristotelischen Schule entnommene Unterscheidung der analytischen Methode, die von dem Bedingten zum Bedingenden, und der synthetischen Methode, die umgekehrt von dem Bedingenden zum Bedingten fortgeht. Doch hat Descartes auch dieser Unterscheidung eine subjektivere Wendung gegeben, indem er die analytische Methode als die der didaktischen Darstellung bezeichnet, was höchstens a potiori, aber keineswegs durchgängig zutrifft.

darf ihnen daher in keinem Falle unbedingt trauen. Der Traum täuscht mich durch falsche Bilder; ich finde aber kein sicheres Kriterium, zu entscheiden, ob ich in diesem Augenblicke schlafe oder wache. Vielleicht ist unser Körper nicht so, wie er sich unseren Sinnen darstellt. Daß es überhaupt Ausdehnung gebe, scheint sich freilich nicht wohl bezweifeln zu lassen; jedoch weiß ich nicht, ob nicht vielleicht ein höheres böswilliges Wesen oder auch ein guter Gott bewirkt habe, daß zwar in der Tat keine Erde, kein Himmel, kein ausgedehntes Objekt, keine Figur, keine Größe, kein Ort existiert, und daß ich nichtsdestoweniger die sinnlichen Vorstellungen habe, die mir die Existenz aller dieser Objekte vorspiegeln, daß ich sogar in der Addition von zwei und drei, in der Zählung der Seiten eines Quadrats, in den leichtesten Schlüssen mich täusche. Wie Archimedes, sagt Descartes in der zweiten Meditation, nur einen festen Punkt forderte, um die Erde bewegen zu können, so werde ich große Hoffnungen fassen dürfen, wenn ich glücklich genug bin, auch nur einen Satz zu finden, der völlig gewiß und unzweifelhaft ist. In der Tat ist eins gewiß, während mir alles als ungewiß erscheint, nämlich eben mein Zweifeln und Denken selbst und daher meine Existenz. Gäbe es auch ein mächtiges Wesen, welches es darauf angelegt hätte, mich zu täuschen, so muß ich doch existieren, um getäuscht werden zu können. Indem ich denke, daß ich sei, so beweist eben dieses Denken, daß ich wirklich bin. Der Satz: ich bin, ich existiere, ist allemal, da ich ihn ausspreche oder denke, notwendigerweise wahr. *Cogito, ergo sum*. Nur das Denken ist mir gewiß, ich bin eine *res cogitans*, *id est mens sive animus sive intellectus sive ratio*. Die *res cogitans* ist eine *res dubitans*, *intelligens*, *affirmans*, *negans*, *volens*, *nolens*, *imaginans* *quoque et sentiens*. (Nämlich als „*cogitandi modus*“ habe ich gewiß auch sinnliche Empfindungen, obschon die Beziehung zu äußeren Objekten und Affektion der Sinne zweifelhaft sein mag.) Nonne ego ipse sum qui jam dubito fere de omnibus, qui nonnihil tamen intelligo, qui hoc unum verum esse affirmo, nego caetera, cupio plura nosse, nolo decipi, multa vel invitum imaginor, multa etiam tamquam a sensibus venientia animadverto? Ich kenne mich selbst als denkendes Wesen besser, als ich die Außendinge kenne. Diesen Fundamentalsatz für einen Schluß anzusehen, dagegen verwahrt sich Descartes selbst. Er soll eine eigentümliche Wahrheit sein, die sich der Seele ohne Hilfe eines allgemeinen Satzes und ohne alle logische Ableitung durch eine einfache Intuition aufdrängt, ist aber eine klare und deutliche Perception. Das Wesen der Seele besteht im Denken, deshalb kann eigentlich von einer Fähigkeit derselben, zu denken, nicht gesprochen werden, quia mens semper actu cogitat.

Die Ähnlichkeit mit dem Ausgangspunkte des augustinischen Philosophierens und mit Sätzen des Occam (Grdr. II, § 16, S. 124 und § 36, S. 309) und des Campanella (s. ob. § 7, S. 57) ist augenfällig. Descartes führt die *res cogitans*, also die Anwendbarkeit des Substanzbegriffs, wenn auch das Wesen der Substanz ganz im Denken bestehen soll, und das Ego, also die Individualität, die Einheit des Bewußtseins in sich und Verschiedenheit von anderem, ohne Ableitung mit in seinen Fundamentalsatz ein. Lichtenberg hat geurteilt, Descartes habe nur schließen dürfen: *Cogitat, ergo est*. Descartes bringt selbst (*Inquis. verit. p. lum. nat.*) den Einwand, um so zu folgern, wie er, müsse man vorher wissen, was Zweifeln, was Denken und was Existenz sei. Allein, antwortet er darauf, dies wisse ein jeder, nicht durch eine Definition, sondern viel gewisser und unmittelbarer durch eigene Erfahrung, durch das Bewußtsein und das innere Zeugnis, das er in sich finde, wenn er die Sachen prüfe.*)

*) Mit Kant kann in Frage gestellt werden, ob das Bewußtsein, das wir von unserem Denken, Wollen, Empfinden, überhaupt von unsern psychischen

In der dritten Meditation geht Descartes zur Gotteserkenntnis fort. Ich bin, sagt er, dessen gewiß, daß ich ein denkendes Wesen bin; aber weiß ich nicht auch, was dazu gehört, irgend einer Sache gewiß zu sein? In der ersten Erkenntnis, die ich gewonnen habe, hat nichts anderes mich der Wahrheit vergewissert als die klare und bestimmte Perzeption dessen, was ich behaupte, und dies würde mich nicht der Wahrheit haben gewiß machen können, wenn es geschehen könnte, daß irgend etwas, das ich mit solcher Klarheit und Bestimmtheit auffasse, falsch wäre; hiernach darf ich wohl als allgemeine Regel annehmen, alles sei wahr, was ich sehr klar und bestimmt perzipiere (*jam videor pro regula generali posse statuere, illud omne esse verum, quod valde clare et distincte percipio*). Nur die Möglichkeit, daß ein Wesen, welches über mich Macht habe, mich in allem täusche, könnte die Gültigkeit dieser Regel einschränken. Ich habe daher Anlaß, zunächst das Dasein Gottes zum Gegenstand meiner Untersuchung zu machen.*) Meine Gedanken, sagt Descartes, indem er sich zur Untersuchung über das Dasein Gottes wendet, sind teils Vorstellungen (Ideen, d. h. in meine Seele aufgenommene Formen, *εἰδή*, von Dingen), teils Willensakte und Gefühle, teils Urteile. Wahrheit und Irrtum ist nur in den Urteilen. Das Urteil, daß eine Vorstellung einem Objekt außer mir konform sei, kann irrtümlich sein; die Vorstellung für sich allein ist es nicht. Unter meinen Vorstellungen erscheinen mir die einen angeboren, andere von außen gekommen, andere durch mich selbst ge-

Funktionen haben, diese Funktionen so, wie sie an sich sind, auffasse oder mit einer Form behaftet sei, die nur der Selbstauffassung und nicht dem Aufzufassen an sich zukomme, in welchem Falle die durch den „inneren Sinn“ vermittelte Selbsterscheinung ebenso wie die durch die äußeren Sinne vermittelte Erscheinung räumlicher Objekte, von dem, was eben diese Erscheinungen veranlaßt, z. B. unser Bewußtsein über unser Zweifeln, Denken, Wollen von dem wirklichen inneren Vorgang beim Zweifeln, Denken, Wollen verschieden und mit demselben ungleichartig sein würde. (Doch wird diese letztere Frage zugunsten der descartesschen Ansicht entschieden werden müssen, s. Ueberwegs Syst. der Log. § 40.) — Übrigens weist dieser Fundamentalsatz Descartes' schon auf Kants reine Apperzeption „Ich denke“, die aller unsrer Erkenntnis zugrunde liegt, hin. Wenn auch die Vorstellung „Ich“, welcher alle meine sonstigen Vorstellungen verknüpft werden, ganz inhaltsleer ist, so bezeichnet sie doch nach Kant eine „Wirklichkeit schlechtweg“.

*) Descartes übersieht hierbei, indem er in der Klarheit der Erkenntnis das Kriterium ihrer Wahrheit findet, die Relativität dieser Begriffe. Ich muß allerdings jedesmal dasjenige, was ich klar und bestimmt zu erkennen überzeugt bin, als wahr annehmen; aber ich soll auch eingedenk bleiben, daß eine anscheinend klare Erkenntnis bei einer vertieften Betrachtung sich als ungenügend und irrtümlich erweisen kann. Wie die Wahrheit der klaren und sinnlichen Anschauung, z. B. vom Himmelsgewölbe, durch eine klare wissenschaftliche Einsicht eingeschränkt und aufgehoben werden kann, so kann wiederum die Gültigkeit einer Stufe des Denkens durch eine höhere, insbesondere die Gültigkeit des unmittelbar auf die Objekte gerichteten Denkens durch ein erkenntnistheoretisches Denken eingeschränkt und aufgehoben werden. Es ist falsch, die vollere Wahrheit, die der höheren Stufe eignet, einer niederen, die, solange noch keine höhere erreicht ist, in natürlicher Selbsttäuschung für die höchste gehalten wird, zu vindizieren und, falls sie sich dort nicht findet, voh malitöser Täuschung, von verwerflichem Trug zu reden. — In formellem Betracht involviert das kartesianische Kriterium eine Zweideutigkeit, indem es entweder auf die Deutlichkeit der Vorstellung als solcher oder auf die Deutlichkeit des Urteils, daß gewissen Vorstellungen oder Vorstellungsverhältnissen objektive Gültigkeit zukommt, bezogen werden kann. Im ersten Fall ist das Kriterium falsch; im zweiten Fall aber schiebt es die Frage nur zurück, indem unentschieden bleibt, worauf die Deutlichkeit der Überzeugung von der subjektiven Realität des Vorgestellten beruhe. Diese Mängel des Kriteriums bekunden sich augenfällig in der Anwendung desselben auf das Verhältnis von Leib und Seele (s. unten).

bildet zu sein (*ideae aliae innatae, aliae adventitiae, aliae a me ipso factae mihi videntur*). Zu der ersten Klasse bin ich geneigt, die Vorstellungen des Dinges, der Wahrheit, des Denkens zu rechnen, die ich aus meinem eigenen Wesen schöpfe, ab ipsamet mea natura, wobei von Descartes kein Unterschied zwischen dem Angeborenssein einer Vorstellung als solcher und dem durch Abstraktion vermittelten Ursprung einer Vorstellung aus der innern Wahrnehmung der psychischen Funktionen, zu denen die Fähigkeit uns angeboren ist, gemacht wird. In den *notae in programma quoddam* sagt er freilich, der Geist bedürfe keiner Ideen, quae sint aliquid diversum ab eius facultate cogitandi, so daß es sich also bei den *ideae innatae* nicht um einen ursprünglichen Besitz von Erkenntnissen handeln würde, sondern um eine Anlage, gewisse Vorstellungen zu bilden. Der zweiten Klasse scheinen die sinnlichen Wahrnehmungen, der dritten aber Fiktionen, wie die einer Sirene, eines Flügelrosses usw., anzugehören. Es gibt einen Weg, aus dem psychischen Charakter einer Idee selbst zu schließen, ob sie von einem realen Objekte außer mir herstamme. Die verschiedenen Ideen haben nämlich ein verschiedenes Maß von *realitas objectiva*, d. h. sie partizipieren als Vorstellungen an höheren oder geringeren Graden des Seins oder der Vollkommenheit. (Unter dem Objektiven versteht Descartes noch ganz wie die Scholastiker das, was als Vorstellung im Geiste ist, nicht das äußere Objekt, die *res externa*; unter dem Subjekt aber jedes Substrat, *ὑποκειμενον*.) Ideen, durch welche ich Substanzen vorstelle, sind vollkommener als solche, die nur Modi oder Accidentien repräsentieren; die Vorstellung eines unendlichen, ewigen, unveränderlichen, allwissenden, allmächtigen Wesens, des Schöpfers aller endlichen Dinge, hat mehr Vorstellungsrealität als die Vorstellungen, welche endliche Substanzen repräsentieren. Nun aber kann in einer Wirkung nicht mehr Realität sein als in der vollen Ursache; die Ursache muß alles Reale der Wirkung entweder formaliter oder eminenter (d. h. entweder die nämlichen Realitäten oder andere, die noch vorzüglicher sind) in sich enthalten. Daher kann ich, falls die Vorstellungsrealität irgend einer meiner Ideen so groß ist, daß sie das Maß meiner eigenen Realität überragt, schließen, ich sei nicht das einzige existierende Wesen, sondern es müsse noch irgend etwas anderes, das die Ursache jener Idee sei, existieren. Da ich endlich bin, so könnte in mir nicht die Idee einer unendlichen Substanz sein, wenn nicht diese Idee von einer wirklich existierenden unendlichen Substanz herstamme. Ich darf nicht die Vorstellung des Unendlichen für eine bloße Negation der Endlichkeit halten, wie ich Ruhe und Finsternis nur durch Negation der Bewegung und des Lichts perzipiere; denn im Unendlichen liegt mehr Realität als im Endlichen.*) Zu diesem Argument für die Existenz Gottes fügt Descartes folgendes hinzu: Ich selbst, der ich jene Idee habe, könnte nicht existieren, wenn nicht Gott wäre. Wäre ich durch mich selbst, so würde ich mir alle möglichen Vollkommenheiten gegeben haben, die ich doch tatsächlich nicht besitze. Bin ich durch andere, durch Eltern, Voreltern usw., so muß es doch eine erste Ursache geben, die Gott ist; ein regressus in infinitum ist um so weniger anzunehmen, da auch mein Fortbestehen von einem Augenblick zum andern nicht von mir selbst und nicht von endlichen Ursachen meines Daseins, sondern nur von der ersten

*) Descartes hat, indem er in Abrede stellt, daß die Vorstellung des Unendlichen eine bloße Negation sei, die successive Idealisierung, durch welche der positive Inhalt dieser Vorstellung gewonnen wird, zu wenig beachtet und nicht erwogen, ob auch das Hinausschreiten über das auf diesem Wege erreichbare Maß von vorgestellter Vollkommenheit noch einen positiven Vorstellungsinhalt hinzufüge oder auf eine durch bloße Abstraktion zu vollziehende Negation aller Schranken hinauslaufe.

Ursache abhängig sein kann. Die Gottesvorstellung ist mir ebenso eingeboren wie die Vorstellung, die ich von mir selbst habe, mir eingeboren ist. Die Art des Angeborensens läßt Descartes ziemlich unbestimmt; er sagt: *et sane non mirum est, Deum me creando ideam illam mihi indidisse, ut esset tamquam nota artificis operi suo impressa, nec etiam opus est, ut nota illa sit aliqua res ab opere ipso diversa, sed ex hoc uno, quod Deus me creavit, valde credibile est me quodammodo ad imaginem et similitudinem ejus factum esse, illamque similitudinem, in qua Dei idea continetur, a me percipi per eandem facultatem, per quam ego ipse a me percipior, hoc est, dum in me ipsum mentis aciem converto, non modo intelligo me esse rem incompletam et ab alio dependentem remque ad majora et majora sive meliora indefinite aspirantem, sed simul etiam intelligo illum, a quo pendo, majora ista omnia non indefinite et potentia tantum, sed re ipsa infinite in se habere, atque ita Deum esse, totaque vis argumenti in eo est, quod agnoscam fieri non posse ut existam talis naturae, qualis sum, nempe ideam Dei in me habens nisi re vera Deus etiam existeret. Zu den notwendigen Eigenschaften Gottes gehört die Wahrheitsliebe. Gott kann nicht täuschen wollen. Velle fallere vel malitiam vel imbecillitatem testatur nec proinde in Deum cadit.*

Aus dieser Eigenschaft Gottes, der veracitas, zieht Descartes in den folgenden Meditationen Schlüsse. Die Ursache aller meiner Irrtümer, sagt Descartes in der vierten Meditation, liegt darin, daß meine Willenskraft weiter reicht als meine Einsicht, und ich die Anwendung jener nicht so einschränke, wie das Maß meiner Einsicht es fordert, sondern auch über das, was ich nicht einsehe, statt mich des Urteils zu enthalten, ein Urteil zu fällen mir anmaße. Was ich klar und bestimmt erkenne, dem darf ich zustimmen; denn daß die klare und bestimmte Erkenntnis wahr sein muß, folgt aus Gottes Wahrhaftigkeit.^{*)} Zu den deutlichen Erkenntnissen rechnet Descartes in der fünften Meditation die der räumlichen Ausdehnung samt allen mathematischen Sätzen. In derselben Weise aber, wie aus dem Wesen eines Dreiecks folgt, daß die Summe seiner Winkel gleich zwei rechten Winkeln sei, folgt aus der Natur Gottes, daß er existiere; denn unter Gott ist das schlechthin vollkommene Wesen zu verstehen, zu den Vollkommenheiten aber gehört die Existenz, die Existenz ist also von Gottes Wesen untrennbar, also existiert Gott.^{**)} In der sechsten Meditation folgert Descartes aus der klaren

^{*)} Freilich hat Descartes eben dieses auf Gottes Wahrhaftigkeit gestützte Kriterium schon zu dem Beweise für Gottes Dasein brauchen müssen; soll dasselbe durch eine Erkenntnis, die von ihm selbst abhängig ist, gesichert werden, so ergibt sich unleugbar ein Zirkelschluß, den bereits Hobbes mit Recht getadelt hat.

^{**)} Descartes begeht hier den gleichen Fehler wie Anselm, die Bedingung jedes kategorischen Schlusses aus der Definition, daß nämlich die Setzung des Subjektes anderweitig gesichert sein müsse, zu vernachlässigen. Dieser Vorwurf wird ihm von dem die thomistische Widerlegung des anselmischen Argumentes gegen ihn kehrenden Catus in den *Objectiones primae* mit Recht gemacht; seine Verteidigung ist unzutreffend. Descartes' Prämissen führen logisch nur zu dem nichtssagenden Schlusse, daß, wenn Gott ist, die Existenz ihm zukommt, und wenn Gott fingiert wird, er als seiend fingiert werden muß. Zudem hat die kartesianische Form des ontologischen Argumentes einen Mangel, von dem die anselmische frei ist, daß nämlich die Prämisse: das Sein gehört zu den Vollkommenheiten, eine sehr bestreitbare Auffassung des Seins als eines Prädikates neben anderen Prädikaten involviert, während Anselm eine bestimmte Art des Seins, nämlich das nicht bloß in unserem Geiste, sondern auch außerhalb desselben statthabende Sein, als etwas Vollkommeneres bezeichnet hatte. Nur wenn Gott selbst und unser Gottesbegriff identifiziert würden, könnte in dem Gottesbegriff als solchem die Bürgschaft des Seins Gottes gefunden werden; denn daß der Gottesbegriff, indem wir ihn denken, eben vermöge dieses Denkens in uns ist oder Existenz hat, ist freilich unleugbar und sogar selbstverständlich; aber jene

und bestimmten Erkenntnis, die wir von der Ausdehnung und den Körpern haben, und aus unserem deutlichen Bewußtsein des Bestimmtwerdens unserer Vorstellungsfähigkeit durch eine äußere und zwar körperliche Ursache, daß die Körper (ausgedehnten Substanzen) wirklich existieren, und wir nicht durch die Vorstellung einer Körperwelt getäuscht werden, da sonst der Grund der Täuschung in Gott selbst liegen müßte; die Farbenempfindung aber und Tonempfindung, Geschmacksempfindung usw. gilt ihm ebensowohl wie die Lust und der Schmerz für bloß subjektiv. Daraus aber, daß wir eine klare und bestimmte Vorstellung von dem Denken im weitesten Sinne (mit Einschluß des Empfindens und Wollens) haben, ohne daß darin Körperliches mitvorgestellt werde, folgert Descartes die von dem Leibe gesonderte selbständige Existenz unserer Seele.*)

Die Gedankenentwicklung in den Meditationen bezeichnet Descartes selbst als eine analytische, das tatsächlich Gegebene zerlegende und so die Prinzipien aufsuchende, die der Weise der Erfindung gemäß sei; die synthetische Darstellung, die von den allgemeinsten oder prinzipiellen Begriffen und Sätzen ausgeht, eigne sich für metaphysische Betrachtungen weniger als für mathematische. Descartes macht einen Versuch synthetischer Darstellung in einem kurzen Anhang zu seiner Beantwortung der zweiten Reihe von Einwürfen, ohne jedoch darauf großes Gewicht zu legen. Es führt dieser Anhang den Titel: *Rationes Dei existentiam et animae a corpore distinctionem probantes, more geometrico dispositae*. Auf Definitiones, Postulata, Axiomata folgen vier Propositiones, von denen die erste lautet: *Dei existentia ex sola eius naturae consideratione cognoscitur*.

Die systematische Hauptschrift: *Principia philosophiae*, handelt in vier Abschnitten de principiis cognitionis humanae, de principiis rerum materialium, de mundo aspectabili, de terra. Nach einer Rekapitulation der in den Meditationen aufgestellten Grundsätze folgt in synthetischer Entwicklung das philosophische System, insbesondere die Naturlehre des Descartes. Das vollkommenste Wissen ist die Erkenntnis der Wirkungen aus ihren Ursachen, der beste Weg des Philosophierens daher die Erklärung der gewordenen Dinge auf Grund der Erkenntnis Gottes als ihres Schöpfers. In den grundlegenden Betrachtungen zu Anfang der „Principia“ ist insbesondere die Ordnung der Beweise für das Dasein Gottes geändert, indem (wie auch schon in der synthetischen Darstellung bei der Antwort auf die obj. secundae) das ontologische Argument den übrigen vorangestellt wird; im Begriffe Gottes, sagt hier Descartes, liege die notwendige, ewige und vollkommene Existenz, wogegen im Begriff der endlichen Dinge nur die zufällige Existenz enthalten sei.**)

Identifizierung ist eben nicht kartesianisch, da Descartes unter Gott, dem Schöpfer der Welt, zwar das durch unseren Gottesbegriff gedachte Objekt (ens), aber nicht diesen Begriff selbst versteht.

*) Hierbei bleibt jedoch sehr fraglich, ob nicht die ἀφαίρεσις mit dem χωρισμός, die abstractio mit der realis distinctio verwechselt werde; mit Recht haben Gassendi und andere in ihren Einwürfen die descartessche Verwechslung zweier Sätze gerügt: a) ich kann das Denken vorstellen, ohne die Ausdehnung mitvorzustellen, b) ich kann nachweisen, das das Denken tatsächlich bestehen bleibe, wenn das ausgedehnte Wesen, mit dem es verbunden erscheint, zu bestehen aufhört. Gassendi wendet ferner ein, es erhele nicht, wie in einem unausgedehnten Wesen Bilder des Ausgedehnten existieren können. Descartes hat diesem Einwurf gegenüber zwar die Körperlichkeit der Bilder gelehnet, aber die Tatsache ihres Ausgedehntseins in drei Dimensionen unberührt gelassen.

**) Dies ist freilich nur unter der Voraussetzung richtig, daß die objektive Notwendigkeit von der subjektiven Gewißheit der Existenz streng unterschieden

in größerer Zahl und zum Teil mit größerer Präzision, als in den *Medit.*, auftreten. Von fundamentaler Bedeutung sind die Definitionen der Klarheit und Bestimmtheit und der Substanz. Descartes sagt *Princ. ph.* I, 45: *Ad perceptionem, cui certum et indubitatum iudicium possit inniti, non modo requiritur ut sit clara, sed etiam ut sit distincta. Claram voco illam, quae menti attendenti praesens et aperta est, sicut ea clare a nobis videri dicimus, quae oculo intuiti praesentia satis fortiter et aperte illum movent; distinctam autem illam, quae quum clara sit, ob omnibus aliis ita sejuncta est et praecisa, ut nihil plane aliud, quam quod clarum est, in se contineat.* Zur Erläuterung führt Descartes das Beispiel des Schmerzes an: *ita dum quis magnum aliquem sentit dolorem, clarissima quidem in eo est ista perceptio doloris, sed non semper est distincta; vulgo enim homines illam confundunt cum obscuro suo iudicio de natura ejus, quod putant esse in parte dolente simile sensui doloris, quem solum clare percipiunt. Was wir percipieren, sind theils res und rerum affectiones (sive modi), theils aeternae veritates, nullam existentiam extra cogitationem nostram habentes.* Zu den aeternae veritates rechnet Descartes Sätze, wie: *ex nihilo nihil fit; impossibile est, idem simul esse et non esse; quod factum est, infectum esse nequit; is qui cogitat, non potest non existere, dum cogitat.* Die res teilt er in zwei oberste Genera: *unum est rerum intellectualium sive cogitativarum, hoc est ad mentem sive ad substantiam cogitantem pertinentium; aliud rerum materialium sive quae pertinent ad substantiam extensam, hoc est ad corpus.* Der denkenden Substanz gehören an: *perceptio, volitio, omnesque modi tam percipiendi quam volendi,* der ausgedehnten Substanz aber: *magnitudo sive ipsa extensio in longum, latum et profundum, figura, motus, situs, partium ipsarum divisibilitas, et talia.* Von der Vereinigung (*unio*) des Geistes mit dem Körper gehen aus die sinnlichen Begehungen, Gemütsbewegungen und Empfindungen, die der denkenden Substanz, sofern sie mit dem Körper verbunden ist, angehören. Dieser Klassifikation (*Princ. ph.* I, 48—50) läßt Descartes die Definition der Substanz nachfolgen (*ib.* 51). *Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum.* Er fügt bei (*ib.* 51—52): *Et quidem substantia, quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus; alias vero omnes non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus; atque ideo nomen substantiae non convenit Deo et illis univoce, ut dici solet in scholis, hoc est, nulla ejus nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis; possunt autem substantia corpore et mens sive substantia cogitans creata sub hoc communi conceptu intelligi, quod sint res, quae solo Dei concursu egent ad existendum.* Aus jedem Attribute kann auf eine res existens oder substantia, der es zukomme, geschlossen werden; aber jede Substanz hat eine praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiamque constituit et ad quam aliae omnes referuntur; nempe *extensio in longum, latum et profundum substantiae corporeae naturam constituit, et cogitatio constituit naturam substantiae cogitantis; nam omne aliud, quod corpori tribui potest, extensionem praesupponit estque tantum modus quidam rei extensae, ut et omnia, quae in mente reperimus, sunt tantum diversi modi cogitandi.* Figur und Bewegung sind Modi der Ausdehnung; Einbildung, Sinnesempfindung, Wille sind Modi des Denkens (*ib.* 53). Die Modi können in derselben Substanz wechseln; die jedesmalige Beschaffenheit ist die Qualität der Substanz; was nicht

werde. Dann aber läßt sich immer nur folgern: falls es einen Gott gibt, so ist seine Existenz eine ewige, an sich selbst notwendige und nicht durch anderes bedingte.

wechselt, ist nicht eigentlich als Modus oder Qualität, sondern nur mit dem allgemeineren Ausdruck als Attribut zu bezeichnen (ib. 56). Diese Definitionen sind besonders auf die Doktrin des Spinoza von maßgebendem Einfluß gewesen.

Das einzelne der in den Princ. philos. dargestellten Doktrin ist mehr von naturwissenschaftlichem als eigentlich philosophischem Interesse. Mit Ausschluß der Zwecke (*causae finales*) sucht Descartes nur die wirkenden Ursachen (*causae efficientes*) zu erkennen (Pr. ph. I, 28). Der Materie legt er nur Ausdehnung und Modi der Ausdehnung, keine inneren Zustände, keine Kräfte bei; Druck und Stoß sollen zur Erklärung der Erscheinungen ausreichen. Die Materie besteht aus kleinsten Körperchen von verschiedener Gestalt und Größe, deren Teilung durch Gott freilich immer noch denkbar sein soll (Korpuskulartheorie). Das Quantum der Materie und der Bewegung,*) das von Gott ursprünglich herrührt, bleibt im Universum unverändert (Princ. philos. II, § 36). Descartes setzt die Bewegungsgröße gleich dem Produkt aus Masse und Geschwindigkeit (*mv.*). Den Beweis für die Konstanz dieses Produktes im Weltall führt Descartes theologisch: aus Gottes Eigenschaft der Unwandelbarkeit folge die Unwandelbarkeit seiner Gesamtwirkung. Die Seele kann nur die Richtung von Bewegungen bestimmen, aber das Quantum derselben weder vermehren noch vermindern. Die Weltkörper können betrachtet werden als entstanden aus Wirbelbewegungen einer chaotischen Materie. Wo Raum ist, ist auch Materie; diese ist gleich dem Raume ins unendliche teilbar, und sie erstreckt sich, wenn nicht ins Unendliche (*in infinitum*), jedenfalls unbestimmbar weit hin (*in indefinitum*). Daß mit Aufhebung der Voraussetzung eines kugelförmig begrenzten Universums auch die Annahme einer periodischen Rotation desselben um die Erde aufgehoben ist, ist selbstverständlich. Doch scheut sich Descartes, zu der kopernikanischen Doktrin (vgl. oben S. 92), um derentwillen Galilei verdammt ward, sich offen zu bekennen; er hilft sich durch die Wendung, die Erde ruhe, wie jeder Planet, in dem bewegten Äther, wie der schlafende Reisende in einem bewegten Schiffe oder wie ein nur vom Strome getriebenes Schiff in diesem. Aus den Gesetzen des Druckes und Stoßes allein sucht Descartes nicht nur die physikalischen Erscheinungen (wie er z. B. die magnetische Anziehung durch Wirbelbewegungen schraubenförmiger Moleküle erklärt), sondern auch die Pflanzen und Tiere zu begreifen. Er spricht den Pflanzen das von den Aristotelikern angenommene Lebensprinzip ab, da nur die Ordnung und Bewegung ihrer Teile die Vegetation bewirke, und er ist auch nicht geneigt, den Tieren Seelen zuzugestehen, wie schon Gomez Pereira, ein spanischer Arzt des 16. Jahrhunderts und Gegner des Aristoteles, in seiner *Antoniana margerita* die Seelenlosigkeit der Tiere behauptet hatte. Die Tiere sieht er als Automaten an, die keine Empfindung haben, also auch keinen Schmerz fühlen. Wären die Tiere beseelt, so würden die Menschen sich durch ihr Verhalten gegen sie der größten Grausamkeit schuldig machen. Was im menschlichen Seelenleben an die Beziehung der Seele zum Körper geknüpft ist, erklärt Descartes durchaus mechanistisch, z. B. die Ideenassoziation aus beharren-den materiellen Veränderungen, die das Gehirn bei der Affektion der Sinne erleide, und aus der Bedingtheit der späteren Vorstellungsbildung durch diese Ver-

*) Allerdings bleibt das Quantum der Materie, aber nicht notwendig das Quantum der Bewegung, sondern nur die Summe dessen, was man heute „lebendige Kraft“ und „Spannkraft“ zu nennen pflegt, im Universum unverändert. Siehe darüber insbesondere Helmholtz, Ueber die Erhaltung der Kraft in „Populäre wissenschaft. Aufsätze“, H. 2, Braunschweig 1876.

änderungen. Leib und denkende Seele sind einander entgegengesetzt. Zwar ist ihre Verbindung in dem Menschen anzuerkennen, sie ist aber eine gewaltsame, und in der Maschine des Leibes wird nichts geändert, wenn die denkende Seele hinzutritt. Descartes ist infolge dieser Ansicht als einer der Urheber der materialistisch-mechanischen Richtung in anthropologischer Beziehung zu betrachten, wie sich de Lamettrie auch mit Vorliebe auf ihn beruft. Als unausgedehntes Wesen kann die Seele sich mit dem Leibe nur an einem Punkte berühren, und zwar im Gehirn (Princ. philos. IV. 189, 196, 197), nämlich (Dioptr. IV, 1 ff., Pass. anim. I, 31 ff.) in der Zirbeldrüse (glans pinealis), als dem Organ inmitten des Hirns, welches einfach und nicht, wie die meisten Teile, doppelt, sowohl rechts als links, vorhanden ist.*) Die Einwirkung der Seele auf den Leib und des Leibes auf die Seele setzt Gottes Beihilfe (concursum oder assistentia Dei) voraus. Daß übrigens die gegenseitige Einwirkung durch die völlige Verschiedenheit des Wesens nicht ausgeschlossen werde, hat Descartes schon in seinen Antworten auf die Einwürfe des Gassendi gegen seine Meditationen behauptet.

Die Abhandlung über die *passiones animae* ist ein physiologisch-psychologischer Erklärungsversuch der Affekte im weitesten Sinne nach den in den *Principia philos.* entwickelten Grundsätzen. Von sechs primitiven Affekten: Bewunderung, Liebe, Haß, Verlangen, Freude und Traurigkeit, sucht er alle anderen abzuleiten. Der vollkommenste aller Affekte ist die intellektuelle Liebe zu Gott. Nur gelegentlich hat Descartes ethische, den aristotelischen und den stoischen verwandte Ansichten geäußert, namentlich in dem Briefe *de summo bono* an die Königin Christine. Als Ziel wird die Glückseligkeit aufgestellt, und diese geht hervor aus dem konsequenten guten Willen oder der Tugend. Der Wille hängt aber von der Vorstellung ab, so daß auf letztere wieder alles ankommt. Deutliche und klare Vorstellungen sind die Grundlage für das wahre sittliche Leben. Die Unfreiheit der Seele, welche in der Abhängigkeit von den Affekten besteht, muß überwunden werden, und zwar durch die Weisheit, welche die Lust an vernunftgemäßer Tätigkeit aller niederen Lust vorzieht. — Zweierlei habe ihn, sagt er, abgehalten, über ethische Gegenstände etwas zu veröffentlichen: einmal, weil man bei Behandlung solcher Fragen am ersten der Verleumdung ausgesetzt sei, und dann, weil es nur Sache mächtiger Personen, wie der Fürsten, sein dürfe, sittliche Gesetze für die andern aufzustellen.

§ 14. Die Philosophie Descartes' gab schon zu seiner Lebenszeit Veranlassung zu heftigen Angriffen, ebenso zu Verteidigungen. Nach seinem Tode wurde nicht minder der Kampf geführt. Zu seinen Anhängern zählten manche Oratorianer und Jansenisten in Paris, unter welchen der bedeutendste Ant. Arnauld war.

Unter den Gegnern sind die bedeutendsten Hobbes und Pierre Gassendi, die beide auf naturalistischem Boden stehen und ihre Hauptbedeutung nicht in der Opposition gegen Descartes haben. Gassendi ist wegen seiner Anknüpfung an das Altertum eigentlich zu den

*) Dieser Ansicht, daß die Seele einen punktuellen Sitz habe, steht die Doktrin des Spinoza gerade entgegen, aber die leibnizische Lehre von der Seele als Monade beruht auf ihr. Der Annahme, daß die Zirbeldrüse der Sitz der Seele sei, widerstreitet die Tatsache der Fortdauer des Seelenlebens in dem Fall einer Zerstörung jenes Organs.

Humanisten zu zählen, hat aber gerade durch das Zurückgehen auf einen der Alten, auf Epikur, den Grund mit gelegt für die neuere exakte Wissenschaft, wozu auch eine Art Skepsis, die für ihn nicht, nur Methode wie für Descartes, sondern bleibendes Ergebnis war, beitrug.

In einem teilweise gegnerischen Verhältnisse standen zum Kartesianismus mystische Philosophen wie Blaise Pascal, der scharfsinnige Mathematiker und Physiker, der dem Kloster Port-Royal und den Jansenisten sehr geneigt war und in seinen Ansichten über das Verhältnis zwischen Wissen und Glauben schwankte, und Pierre Poiret, der aus einem Anhänger Descartes' ein Verehrer Jak. Böhmes wurde.

Die neue Lehre fand bald warme Freunde außer in Frankreich und Holland auch in Deutschland, England, sogar in Italien, trotzdem daß sie heftig verketzert, sogar verboten wurde. Sie hat nicht nur auf die philosophischen Systeme der Nachzeit große Wirkung ausgeübt, sondern sie ist auch mit gar mancher ihrer Anschauungen in die allgemeine Bildung eingedrungen.

Petri Gassendi Opp., worin das Syntagma philosophicum mit G.s eigener Lehre, Leyd. 1658, Flor. 1727. Über ihn Martin, Hist. de la vie et les écrits de P. G., Paris 1854, Ph. Damiron, Hist. de la philos. au XVII. s., Lange, Gesch. d. Mat., I, K. Lasswitz, Ueb. G.s Atomist., A. f. G. d. Ph., II, S. 459—470, F. Thomas, La ph. d. G., Par. 1889, Fr. Xav. Kiefl, P. G.s Erkenntnistheorie u. s. Stell. zum Materialism., Fulda 1893, C. Güttler, Gassend od. Gassendi? A. f. G. d. Ph., X, 1897, S. 239—243, Henri Berr, An iure inter Scepticos Gassendus numeratus fuerit, Lut. Par. 1898. Herm. Schneider, Die Stellung Gassendis zu Descartes, Lpz. Diss., Halle 1904.

Pascal, Entretien avec Savi sur Epictète et Montaigne, 1654, L'art de persuader, 1657 (58), Lettres provinciales, Cologne 1657, erschienen unter dem Titel: Les provinciales ou lettres écrites par Louis de Montalte à un provincial de ses amis avec les notes de Guill. Wendrock (Nicole) und später in mehr als 60 Auflagen, zuletzt von Franc. de Neufchâteau, Paris 1872, von Derome 1885/86, von Molinier, 2 Bde., 1892, deutsch von J. J. G. Hartmann, Berl. 1830; Pensées sur la religion, 1669, nach seinem Tode aus seinen nachgelassenen Papieren veröffentlicht, Amst. 1697, Paris 1720 u. ö., hrsg. von Faugère, Par. 1844, von J. E. Astié, Par. et Lausanne 1857, von Victor Rocher, Tours 1873, von Havet 1890; deutsch 1777, von C. F. Schwarz, Lpz. 1844, 1865, von Friedrich Merschmann, Halle 1865, von Dreydorff, Gotha 1891. Oeuvres, à la Haye 1779, hrsg. von Bossut in 6 Bänden, Par. 1819; Oeuvres complètes de Bl. P., 3 voll., Par. 1870; Opuscules philos., Par. 1864, 1865, 1866, par Fél. Cadet, Paris 1873. Über ihn handeln u. a. Herm. Reuchlin, P.'s Leben u. d. Geist seiner Schriften, Stuttg. u. Tübingen 1840. A. Vinet, Etudes sur P., Paris 1848, 2. éd. 1856. A. Neander (in N.s wiss. Abh., hrsg. von J. L. Jacobi, Berlin 1851, S. 58 ff.). Cousin, Etudes sur P., 5. éd., Par. 1857. Havet (Pensées publ. dans leur texte authent. avec une introduction, des notes et des remarques, par M. E. Havet, Paris 1866). Märcker in der Zeitschr.: Der Gedanke, Bd. IV, 1863, S. 149—160. Osc. Ulbrich, De Pascalis vita, diss. inaug., Bonnæ 1866. Habersang, Essai sur P., Progr., Bückeb. 1868. J. Tissot, Pascal, réfl. sur ses Pensées, Dijon et Par. 1869. J. G. Dreydorff, Pascal, sein Leben und seine Kämpfe, Leipzig 1870 (69), Pascals Gedanken über die Religion, Leipzig 1875. Theophil Wilh. Ecklin, Bl. Pascal, ein Zeuge der Wahrheit, Basel 1870. Herzog in d. Zeitschr. f. d. hist. Theol., 1872, S. 471—513. K. Jetter, P.s Erkenntnistheorie, in: Jahrb. für deutsche Theol., XVII, 1872, S. 280—320. M. Cantor, Blaise P., in: Preuss. Jahrb., 32, 1863,

S. 212—237. Nourrisson, P. physicien et philosophe, Par. 1886; ders., P., physicien et philosophe, Défense de P., Par. 1888. Edouard Droz, Etude sur le scepticisme de P. considéré dans le livre des pensées, Par. 1886. Schall, B. P., Berlin 1893. Sierp, P.s Stellung zum Skepticismus, Philos. Jahrb. II. Sully Prudhomme, Le Pyrrhonisme, le Dogmatisme et la Foi dans P., Rev. d. d. m., 1890, 5, S. 761—796. Jos. Bertrand, Bl. P., Par. 1891. J. Taylor, P.s thoughts on religion and philosophy, London 1894. Raoul Richter, Bl. P.s Moralphilosophie, A. f. G. d. Ph., XII, 1898, S. 68—85. Vict. Giraud, P., l'homme, l'oeuvre, l'influence, Fribourg 1898. Kurt Warmuth, Das religiös-ethische Ideal P.s, Lpz. 1901; Wissen und Glauben bei P., A. f. G. d. Ph., 15, 1902, S. 343—369, 442 bis 472 (s. hier noch weitere Literatur).

Poiret, Cogitationes rationales de Deo, anima et malo, Amst. 1677 u. ö.; Oecon. div., Amst. 1687; De eruditione triplici: Solida, superficialia et falsa, Amst. 1692 u. ö.; Fides et ratio collatae ac suo utraque loco redditae adversus principia Jo. Lockii, Amst. 1707; Opera posthuma, Amst. 1721. J. W. Fleischer, P. P. als Philosoph, Diss., Erlangen 1894.

Über Huet handeln: C. Bartholmæss, Huet, évêque d'Avranches ou le scepticisme théologique, Paris 1850. A. Flottes, Etudes sur Dan. Huet, Montpellier 1857. K. Sigm. Barach, Pierre Dan. Huet als Philosoph, Wien u. Lpz. 1862.

Über Bayle handeln: Des Maizeaux, La vie de P. B., Amst. 1730 u. ö., deutsch von Kohl, Hamb. 1731. L. Feuerbach, P. B. nach seinen für die Geschichte d. Philos. u. Menschh. interessantesten Momenten, Ansbach 1838, 2. Aufl. Leipzig 1844. Leniont, Etude sur B., Par. 1855. Em. Jeanmaire, Essai s. la critique relig. de P. B., Strassb. 1862. A. Deschamps, La genèse du scepticisme érudit chez Bayle, Liège 1879. F. Pillon, L'évolut. de l'idéalisme en 18. s. L'idéalisme de Lanion et scepticisme de Bayle, L'année philos., 6, 1895; ders., La critique de B., ib., 7, 1896; La crit. de B.: Crit. de l'Atomisme Epicurien, ib., 8, 1897; ders., La crit. de B.: Crit. du panthéisme Spinoziste, ib., 9, 1898; ders., Les remarques critiques de B. sur le Spinozisme, ib. 10, 1899. Betz, P. B. u. d. Nouvelles de la République de Lettres, Zür. 1896. W. Botin, P. B. Sein Leben u. seine Schriften, Stuttg. 1905.

Über die Geschichte des Kartesianismus s. die Literatur des vorigen Paragraphen.

Zu den Anhängern des Cartesius gehören Renierius und Regius in Utrecht, Raey, Heereboord, der freilich mehr die jüngere aristotelische Scholastik vertritt, Heidanus in Leyden (s. üb. ihn J. A. Cramer, Abrah. H. en zyn Cartesianisme, Diss., Utrecht 1890) und andere holländische Gelehrte, ferner in Frankreich Claude de Clerselier, der Herausgeber der Opera posthuma Descartis, gest. 1686, viele Oratorianer und Jansenisten, deren Augustinismus sie für die neue Doktrin empfänglich machte. Unter den Jansenisten der Abtei Port-Royal (worüber Herm. Reuchlin, Geschichte von Port-Royal, Hamburg und Gotha 1839 bis 1844, und St. Beuve, Port-Royal, 3. éd., Paris 1867, handeln) ist der namhafteste Freund der kartesianischen Richtung der im einzelnen vom augustinischen Standpunkt aus manche Bedenken erhebende, die kartesianische Gewißheitsregel auf Wissensobjekte einschränkende Verfasser der Objectiones quartae Anton Arnauld (1612—1694; Oeuvr. complèt., Lausanne 1775—1783, 45 Bde., die philosophischen Schriften füllen Bd. 38—40, sind auch besonders herausgegeben von J. Simon und von C. Jourdain, Paris 1893. S. über ihn: F. R. Vicaire, Antoine Arnauld, his place in the history of Logic, Bombay 1881, und H. Schulz, Ant. Arnauld als Philosoph, Diss., Bern 1897).

Zu den bedeutenderen Kartesianern gehören ferner: Pierre Silvain Regis (1632—1707; Cours entier de la philos., Paris 1690, Amst. 1691), Pierre Nicole (1625—1695: Essais de morale, Paris 1671—1674 u. ö.; Oeuvres mor., Paris 1718) u. a. Von Arnauld und Nicole wurde unter Benutzung einer Abhandlung von Pascal die Logik von Port-Royal „L'art de penser“ 1662 herausgegeben, die im ganzen als kartesianisch gelten kann und in ihrer geschickten Fassung heutigstags noch nicht veraltet ist. S. oben S. 94, Anm. Eine neue Ausgabe

davon avec introduction et notes suivie d'élucidations et d'extraits d'Aristote, Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibnitz, Kant, Hamilton, Stuart Mill hat besorgt Alfr. Fouillée, Paris 1879. Vgl. C. Liebmann, *Die Logik von Port-Royal im Verhältnis zu Descartes*, Diss., Leipzig 1902. Vertrauter Freund Descartes' war der Pater Maria Mersenne, Minorit, geb. 1588 zu Oizé in Le Maine, gest. 1648 zu Paris, der lange Zeit einen Mittelpunkt des Pariser wissenschaftlichen Lebens bildete, freilich mehr Mathematiker, Physiker und Theolog als Philosoph. Er nahm eine vermittelnde Stellung zwischen Gassendi und Descartes ein und wandte sich vornehmlich gegen die Skeptiker: *La vérité des sciences contre les Sceptiques et les Pyrrhoniens*, Paris 1630. Auch schrieb er: *L'impiété des Déistes et des plus subtils libertins découverte et réfutée*, 2 Bde., Paris 1624. Auch Bossuet neigte sich dem Kartesianismus zu. Er beschäftigte sich genauer mit der Wahrscheinlichkeitslehre, als dies in *L'art de penser* geschehen war. S. Jules Maldidier, Bossuet probabiliste, A. f. G. d. Ph., 18, 1905, S. 537—550.

Unter den deutschen Kartesianern ist zu nennen: Balthasar Bekker (1634—1698; *De philos. Cartesianana admonitio candida et sincera*, Wesel 1668), der sich besonders durch Bestreitung des Unwesens der Hexenprozesse in seiner Schrift: *Die verzauberte Welt* (holländisch: *Betoverde Weereld*, Leeuwarden 1690 und Amst. 1691—1693, in viele Sprachen übersetzt) verdient gemacht hat. Da Geistiges auf Körperliches nicht einwirken kann, ist alle Zauberei unmöglich (vgl. von Gegenschriften u. a.: Fürstellung vier neuer Weltweisen, namentlich R. des Cartes, Th. Hobbes, Ben. Spinoza, Balth. B.s, nach ihrem Leben u. fürnehmst. Irrthüm., 1702). Ferner huldigen der Lehre Descartes' Joh. Clauberg (1625 bis 1665), Lehrer zu Duisburg (*Logica vetus et nova etc.*, Duisb., 1656; *Opera philos.*, Amst. 1691), Christoph Sturm in Altdorf, Mich. Rhegenius in Leipzig u. a. Für England vermittelte die kartesianische Lehre Antoine Le Grand aus Douay, später in England lebend, durch seine Schriften: *Philosophia veterum e mente Renati des Cartes*, London 1671, *Institutiones philosophiae secundum principia R. d. C. nova methodo adornatae*, London 1672 und 1678, oft wieder aufgelegt, *Apologia pro Cartesio contra Sam. Parkerum*, London 1672, Nürnberg 1681. Wie die Lehre des Descartes auch in Österreich Boden gewann, sieht man aus dem eklektisch gehaltenen Lehrbuch der Metaphysik (*Tractatus metaphysicae*) für Kaiser Josef II. (in usum Archiducis Josephi), verfaßt von P. Joseph Frantz. Zum erstenmal herausgeg. und mit Benutzung der im Staatsarchive befindlichen und anderer ungedruckten und gedruckten Quellen philosophiegeschichtlich erläutert durch Fr. Thom. M. Wehofer, O.-Präd., Paderborn 1895 (Ergänzungsheft II zum Jahrb. f. Philos. u. spekul. Theol.). Der Verfasser, bei den Jesuiten erzogen, neigt sich im ganzen dem Kartesianismus zu, nimmt auch manche Elemente der leibniz-wolffschen Philosophie auf, ohne sich der Scholastik völlig zu entfremden. — Sogar in Italien erwarb sich trotz des päpstlichen Verbotes die Lehre Descartes' Anhänger. Einer der letzten war der Kardinal Gerdil, gest. 1802, der später noch zu erwähnen ist. — Die Ethik, der Cartesius keine Schrift gewidmet hatte, wurde von mehreren seiner Schüler in besonderen Werken nach kartesianischen Prinzipien behandelt; so erschien *Ethica Cartesianana s. ars bene beateque vivendi ad clarissimas rationes et sanae mentis ideas ac solidissima R. Cartesii principia formata*, Halle 1719, vorher schon, 1692, französisch.

Einen bemerkenswerten Einfluß gewannen die Ansichten Descartes' auf die französische Ästhetik. Während Corneille als Hauptwirkung des Tragischen die Bewunderung ansieht und sich hier eine Parallele wenigstens zeigt zu der Rolle, welche die Bewunderung in der Affektenlehre Descartes' spielt, so tritt dessen Prinzip des *clare et distincte percipere* bei Boileau deutlich hervor in

einem Rationalisieren des Schönen. Einer seiner Hauptsätze ist: Rien n'est beau que le vrai. Nur das klar Gedachte, wenn man es einfach wiedergibt, ist schön.

Von den Gegnern des Descartes stehen Hobbes und Gassendi auf naturalistischem Standpunkt. Petrus Gassendi (Pierre, richtigere Schreibart Gassendi, nicht Gassend, wiewohl diese auch vorkommt), in der Provence 22. Januar 1592 geboren, erhielt schon in seinem 16. Jahre einen Lehrstuhl der Rhetorik, dann einen der Theologie in Aix, hierauf lebte er lange Zeit als Kanonikus in Dijon und widmete sich der Philosophie und den Naturwissenschaften, namentlich der Astronomie. Er starb in Paris 24. Oktober 1655. Außer den *Objectiones* (s. ob. S. 88) gehen auch seine *Disquisitiones Anticartesianae*, 1649, gegen Descartes. Unter den vielen zum Teil höchst scharfsinnigen und treffenden Einwürfen des Gassendi, in denen er alle Fundamentalsätze Descartes', namentlich auch die Möglichkeit des absoluten Zweifels, die volle Verschiedenheit der körperlichen und der denkenden Substanz, angreift, findet sich gerade derjenige nicht, der oft allein erwähnt wird, der aber nur von Descartes in seiner Antwort dem Gassendi in den Mund gelegt worden ist: es könne auch aus dem Spaziergehen das Sein erschlossen werden. Gassendi sagt nur, aus jeder Aktion könne das Sein erschlossen werden, und mißbilligt die kartesianische Subsumtion aller psychischen Aktionen unter „Cogitare“. Aber nicht in der Gegnerschaft gegen Descartes liegt seine vorzügliche Bedeutung, sondern vielmehr darin, daß er den Atomismus Epikurs wieder aufgefrischt und die neuere physikalisch-mechanische Weltanschauung und damit den Materialismus mit angebahnt hat. So hat seine Erneuerung des Epikureismus durch die Anknüpfung an die neuere Naturforschung einen ungleich höheren Wert in der Geschichte der Wissenschaft als die Erneuerung irgend eines anderen antiken Systems. Gegen Aristoteles kämpfte er mit Entschiedenheit in seinen *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos* (1. Buch Grenoble 1624, 2. Buch Haag 1659, die übrigen Bücher unterdrückte er), durch die er großes Aufsehen erregte. Dagegen versuchte er in seinen Werken *De vita, moribus et doctrina Epicuri*, Dijon 1647, und *Syntagma philosophiae Epicuri*, Lyon 1649, den Epikureismus gegen ungerechtfertigte Vorwürfe zu verteidigen und in bezug auf die Naturlehre als die vorzüglichste Doktrin zu erweisen, jedoch die christliche Theologie damit zu vereinigen, so daß er meist in Frieden mit der Kirche blieb. Die erste Ursache von allem ist Gott, welcher von vornherein eine bestimmte Anzahl von Atomen geschaffen hat, substantielle Einheiten, denen absolute Solidität zukommt. Diese bilden die Samen aller Dinge. In der Erklärung der Natur, des Entstehens und Vergehens der Dinge hat man es dann nur mit sekundären Ursachen zu tun und braucht auf Gott nicht wieder zurückzugreifen. Neben den Atomen gibt es einen absoluten leeren Raum, und jedes Atom hat einen ihm von Gott bei der Schöpfung mitgegebenen, unverlierbaren Antrieb (*impetus*) zur Bewegung, der auch während der Ruhe nur gehemmt ist. Die Bewegung ist nichts als Umstellung der letzten Substanzen im Raume. Unumwunden gesteht Gassendi die Unmöglichkeit ein, zu erklären, wie aus bloßen mechanischen Vorgängen Empfindung entstehen könne, und beruft sich hierfür nur auf die Tatsache, daß es so sei.

Nicht weniger als in der Physik ging Gassendi auch in der Ethik auf Epikur zurück und hat dadurch die französische Ethik des 18. Jahrhunderts beeinflusst. Seine Anhänger, die Gassendisten, bekämpften nach seinem Tode weiter die Cartesianer und die Jesuiten, welche letzteren sich namentlich wegen der Unvereinbarkeit der Transsubstantiationslehre mit den Ansichten Gassendis als Feinde derselben erklärt hatten. Gegen die Jesuiten wandte sich besonders ein eifriger

Anhänger Gassendis, der Mediziner Bernier in Montpellier, der die Philosophie Gassendis in einem ausführlicheren Abriß darstellte (*Abbrégé de la ph. de G.*, 8 voll., Lyon 1678 und 1684) und sich nur in einigen Punkten gegen Gassendi aussprach, z. B. die Einfachheit der Atome durch den absoluten Widerstand, den sie der Trennung entgegensetzten, begründete. — Ein Zuhörer Gassendis in dessen Privatvorlesungen war mit Bernier, Molière, Chapelle u. a. zusammen auch der durch Edmond Rostands Drama besonders erst bekannt gewordene Cyrano de Bergerac (1619—1655), der, mit Campanella genauer bekannt, philosophisch angeregt war und neben philosophischen Ansichten von Gassendi auch vieles von Descartes aufnahm, dabei aber selbständig dachte. Z. B. lehrte er eine stufenweise Entwicklung des Stoffes, in der die Tendenz der Vervollkommenung liege. „Tous les êtres dans la nature tendent au plus parfait et aspirent à devenir hommes.“ Gegen Aristoteles, überhaupt gegen Autoritäten sträubte er sich. Er sagte: „La raison seule est ma reine.“ Aus seinen *Oeuvres diverses*, 3 voll., Amsterd. 1741, enthalten Philosophisches: *Histoire comique des Etats et Empires de la Lune et du Soleil* (Vol. I, phantastisch), *Fragment de physique* (in Vol. II, wissenschaftlich). S. über ihn: P. A. Brun, *Savinien de C. B.*, Diss., Par. 1894. A. W. Loewenstein, *Die naturphilos. Ideen bei C. de B.*, A. f. G. d. Ph. 16, 1903, S. 26—58. Auf den Epikureismus Gassendis hatte übrigens schon Einfluß ausgeübt Magnenus mit seinem Werke *Democritus reviviscens s. de atomis*, nebst einem Anhang: *De vita et philosophia Democriti*, Pavia 1646, Haag 1658, Lond. 1688. Er war in der Franche Comté geboren, wirkte um die Mitte des 17. Jahrh. als Professor der Philosophie in Pavia und schloß sich, wie schon aus dem Titel seines Werkes hervorgeht, in der Atomistik mehr an Demokrit an.

Vom Standpunkte theologischer Orthodoxie und aristotelischer Philosophie haben besonders der Protestant Gisbertus Voëtius (s. üb. ihn A. C. Duker, G. V., Leiden 1896 f.) und die Jesuiten Bourdin (der Verf. der *Objectiones septimae*), Daniel (*Voyage du monde de Descartes*, Par. 1691, lat. Amst. 1694; *Nouvelles difficultés proposées par un Péripatéticien*, Amst. 1694, lat. ebend. 1694) u. a. den Kartesianismus bekämpft. Die Synode zu Dortrecht im Jahre 1656 hat denselben den Theologen verboten; zu Rom wurden 1663 Descartes' Schriften auf den Index librorum prohibitorum gesetzt, und 1671 wurde durch königlichen Befehl auf der Pariser Universität der Vortrag der kartesischen Doktrin untersagt.

Eine eigentümliche Stellung zwischen der strengen Wissenschaft der Mathematik, in der er Vorzügliches leistete, und dem Glauben an die Offenbarung nahm Blaise Pascal ein, der, geb. 1623 zu Clermont, gest. 1662 in Paris, sich von einem weltlicheren einem streng beschaulichen Leben zugewandt hatte. Besonders berühmt wurde er durch seine in den „Lettres“ veröffentlichten scharfen Angriffe auf die freie Moral der Jesuiten, die große Bewegung in Frankreich hervorbrachten und zur späteren Aufhebung des Ordens nicht unwesentlich beitrugen. In seinen *Pensées* will Pascal dem Menschen die Nichtigkeit der Vernunft vorführen, damit er in Gott und Gottes Gesetz das wahre Heil suche. Die Philosophen, von denen er besonders Epiktet und Montaigne kannte, werden von ihm gering geschätzt, mit der Lehre Descartes' sich zu beschäftigen sei nicht der Mühe einer Stunde wert.

Der Grundgedanke Pascals ist: la nature confond les Pyrrhoniens et la raison confond les dogmatistes; nous avons une impuissance à prouver invincible à tout le dogmatisme; nous avons une idée de la vérité invincible à tout le Pyrrhonisme, *Pensées*, art. XXI. Das religiöse Gefühl nimmt für sich Erkenntnis in Anspruch, Erkenntnis der Gottheit und der Gnade. Le coeur a ses raisons

que la raison ne connaît pas. Zwar ist ihm die genaueste und auch ausführbare Methode die mathematische, die alles erklärt bis zu dem unerklärbaren, aber doch klarsten Begriffe, wie Raum, Zeit, Bewegung, und alles beweist bis zu den unbeweisbaren, aber doch klarsten Grundsätzen. Diese letzten Begriffe und Grundsätze werden durch das natürliche Licht erfaßt. Aber die Mathematik hat Grenzen: die Intuition und „L'art de persuader“ haben ihre Bedeutung und Berechtigung. Das religiöse und mystische Element wird anerkannt bei der Doppelnatur des Menschen: Car enfin qu'est-ce que l'homme dans la nature? Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout. Die Vernunft schwankt immer zwischen Zweifel und Gewißheit, doch ist die positive Erkenntnis bis zu einem bestimmten Grade noch möglich. Dennoch finden die großen Seelen, nachdem sie alles, was Menschen wissen können, erschöpft haben, daß sie nichts wissen, und kehren zu derselben Unwissenheit zurück, von der sie ausgegangen waren. „Mais c'est une ignorance savante, qui se connaît“ (docta ignorantia). Die volle Wahrheit kann die Vernunft nicht aus ihren eigenen Mitteln finden, aber sie vermag das im Christentum gegebene Heil zu erkennen und anzunehmen.

Pierre Poiret (1646 zu Metz geb., einige Jahre in Hamburg, starb 1719 in Rhynsburg bei Leyden) veröffentlichte 1677 eine an Cartesius anknüpfende Schrift: *Cogitationum rationalium de Deo, anima et malo* II. IV; später huldigte er theosophischen Anschauungen, in denen er besonders beeinflusst war durch Ant. Bourignon und sich vielfach an Jac. Böhme anschloß, dessen Grundlehren er in einer anonym veröffentlichten Schrift zusammenfaßte: *Idea theologiae Christianae juxta principia Jacobi Bohemi philosophi teutonici brevis et methodica*, 1687. Seine mystischen Ansichten hat er niedergelegt in: *L'économie divine ou système universel et démontré des oeuvres et des desseins de Dieu envers les hommes*, 1687. Gegen Locke ist die Schrift gerichtet: *Fides et ratio collatae ac suo utraque loco redditae adversus principia Lockii*, 1707.

Ferner sind hier zu erwähnen die Platoniker Ralph Cudworth (s. oben § 12, S. 85 f.) und andere, insbesondere der Platoniker und Kabbalist Henry More, der im Jahre 1648 mit Descartes selbst Briefe gewechselt hat (abgedr. im X. Bde. der cousinschen Ausgabe der Werke des Descartes), worin er u. a. den Begriff einer immateriellen Ausdehnung, die Gott und den Seelen zukomme, gegen Descartes behauptet und Descartes' exklusiv-mechanistische Naturlehre bestreitet. (S. auch üb. ihn ob. § 12, S. 83). Der in der Theologie orthodoxe philosophische Skeptiker Bischof Huet (1630–1721) schrieb eine *Censura philosophiae Cartesianae*, Paris 1689 u. ö., die mehrere Gegenschriften von Cartesianern hervorrief, ferner (anonym) *Nouveaux Mémoires pour servir à l'hist. du Cartésianisme*, Paris 1692 u. ö. S. üb. ihn A. Vogel, *François Huets sozialpolit. Anschauung*, Diss., Würzb. 1901. Auch der Skeptiker Pierre Bayle (1647–1705; *Dictionnaire historique et critique*, zuerst Rotterdam 1695 und 1697 in 2 Bdn. erschienen, dann 1702 verbessert und vermehrt, am vollständigsten von Des-Maizeaux herausgeb. 4 Bde., Amsterd. und Leyden 1740, neueste Ausg. Par. 1820, 16 Bde.; deutsch von J. C. Gottsched, 16. A., 4 Bde., 1741–44; die philosophischen Artikel allein übers. von L. H. Jacob, 2 Bde., 1797–98; *Oeuvres divers.*, à la Haye 1725–1731, 4 Bde., aus seinem Nachlasse 1737 *Système de la philosophie*, in dem er eine kurze Darstellung der Grundgedanken der kartesianischen Philosophie gibt) hat, obwohl der kartesianischen Philosophie nicht abgeneigt, doch derselben, wie jeglichem Dogmatismus, seine skeptischen Argumente entgegengehalten. Er behauptete von der menschlichen Vernunft überhaupt, was von seiner individuellen Vernunft galt, daß sie stark sei in der Entdeckung von Irrtümern, schwach in

der positiven Erkenntnis. Das altprotestantische Prinzip des Widerstreits zwischen Vernunft und Glauben beutete er zur Aufzeigung von Absurditäten in der orthodoxen Glaubenslehre aus. Er verwirft den Satz der Deisten, daß die Religion nichts Widervernünftiges, sondern Übervernünftiges bringe. Die religiösen Sätze seien durchaus widervernünftig, und nur unter dieser Voraussetzung sei es ein Verdienst, an sie zu glauben. Bayle ist mit seinem zersetzenden Zweifel von bedeutendem Einfluß auf die ganze geistige Entwicklung des 18. Jahrhunderts gewesen, ist aber selbst sehr widerspruchsvoll in seinen Aufstellungen geblieben.

§ 15. Bei dem dualistischen Verhältnis, welches Descartes zwischen Leib und Seele annahm, indem er beide für völlig heterogen ansah und keine Mittelstufen anerkannte, ward die von ihm behauptete, ob schon durch Gottes Assistenz gestützte Wechselwirkung zwischen beiden schwer denkbar, weshalb der dem Kartesianismus allerdings vielfach huldigende, aber doch eigenartig denkende Geulinx nach dem Vorgang anderer den Okkasionalismus ausbildete oder die Lehre, daß bei Gelegenheit des seelischen Vorgangs der entsprechende leibliche und bei Gelegenheit des leiblichen der psychische eintritt. Diese Übereinstimmung wird auf einen höheren Willen zurückgeführt, Gott hat sie so geordnet, wobei freilich noch immer Unklarheit zurückbleibt. Der höchste Grundsatz der Sittenlehre, welche Geulinx viel mehr als Descartes berücksichtigte, ist: Wo du nichts vermagst, da wolle auch nichts. Als erste Tugend gilt ihm die Demut, d. h. die Einsicht in unsere Ohnmacht und die volle Ergebung in die Macht Gottes. Doch betont er nachdrücklich die Pflicht, mit deren Erfüllung auch das höchste Glück verbunden ist, und huldigt keineswegs dem Quietismus.

Malebranche (1638—1715), der für den zweitgrößten Metaphysiker Frankreichs gilt und auch an Descartes anknüpfte, stellte die mystische Lehre auf, daß wir alle Dinge in Gott schauen, welcher der Ort der Geister sei, wie der Raum der Ort der Körper. Gott faßt auch die Ideen der Körper in sich, nach denen die ganze Körperwelt geschaffen ist. Da die Geister nun mit Gott geeinigt sind, ist es ihnen möglich, diese Ideen zu erkennen.

A. Kayserling, Die Idee der Kausalität in den Lehren der Occasionalisten, Diss., Hdlb. 1896. — Arnoldi Geulinx, Quæstiones quodlibeticæ, mit einer bedeutsamen Einleitungsrede, Antverpiæ 1653, 2. ed. Lugd. 1665. Zwei weitere Antrittsreden (Orationes) hielt er 1662 und 1665, die letztere, als er außerordentlicher Professor wurde. *Logica fundamentis suis, a quibus hactenus collapsa fuerat, restituta*, Lugd. Bat. 1662, Amst. 1698. *Methodus inveniendi argumenta, quæ solertia quibusdam dicitur*, Lugd. 1663. Über die Ausgaben der Ethik s. namentlich die unt. angeführte Abh. v. E. Zeller. Zuerst erschien 1664 Lugd. Bat. eine *Disputatio ethica de virtute et primis eius proprietatibus*, welche Jac. van Hoogemæde unter Geulinx' Präsidium verteidigte. Ausgearbeitet wurde dieser kurze Entwurf als: Arnoldi Geulinx Antverpiensis *De virtute et primis eius proprietatibus, quæ vulgo Virtutes cardinales vocantur. Tractatus Ethicus primus*, Lugd. Bat. 1665. Sechs Jahre nach Geulinx' Tode wurde das Werk, vervollständigt durch weitere 5 Abhandlungen und sonstige Ergänzungen aus den Heften Geulinx' herausgegeben unter dem Titel: *Γνωθι σεαυτόν, sive Arn. Geulinx — Ethica*.

Post tristia autoris fata omnibus suis partibus in lucem edita per Philarethum, Lugd. Bat. 1675 (der pseudonyme Herausg. war der holländische Arzt u. Philos. Cornelius Bontekoe), dann wieder abgedruckt Lugd. Bat. 1683, Amsterd. 1691, 1696, 1709 (die Ausgabe von 1696 wurde von Joh. Flender, Rektor u. Prof. in Zütphen, und dem Prediger Hazen mitbesorgt). *Physica vera*, 1688. *Metaphysica vera et ad mentem peripateticam*, Amstel. 1691. Außerdem Annotata (praecurrentia und majora) zu Descartes' Principien der Philosophia, Dordraci 1690 und 1691, mit einer Sammlung von Thesen, die unter Geulinx verteidigt wurden. In einem Manuskript der Leidener Bibliothek finden sich nachgeschriebene Vorlesungen Geulinx' über Logik, Physik, Metaphysik, Ethik, auch Anmerkungen zu Descartes' Principia. Eine vollständige, sehr sorgfältig gearbeitete Ausgabe der Werke besitzen wir jetzt von J. P. N. Land: *Arnoldi Geulinx Antverpiensis Opera philosophica*, 3 Voll., Hagae Com. 1891—1893.

Über Geulinx handeln: E. Grimm, *Arnold Geulinx' Erkenntnistheorie und Occasionalismus*, Jena 1875. Edmund Pfeleiderer, A. G. als Hauptvertreter der occasionalist. Metaph. u. Eth., Univ. Pr., Tübing. 1882, s. dazu Rud. Eucken, *Leibniz u. Geulinx*, in *Philos. Monatsh.*, 1883, S. 525—543, dann wieder Edm. Pfeleiderer, *Leibniz u. Geulinx mit besonderer Bez. auf ihr beiderseitiges Uhrgleichniß*, Univ. Pr., Tübingen 1884; ders., noch einmal *Leibniz u. Geulinx*, in: *Philos. Monatsh.*, 1885, S. 20—39. E. Göpfert, *Geulinx' ethisches System*, Breslau 1883. E. Zeller ü. d. erste Ausgabe von Geulinx' Ethik u. Leibniz' Verh. zu Geulinx' Occasionalismus, in: *Sitzungsber. d. Ak. d. W. zu Berlin*, 1884, S. 673 bis 695. Gust. Samtleben, *Geulinx ein Vorgänger Spinozas*, Halle 1885. J. P. N. Land, *Arn. Geulinx te Leyden (1658—1669)*, Amsterd. 1886 (aus den Verlagen u. Mededeelingen der Konink. Akad. van Wetensch.), ders., A. G. u. d. Gesamtausgabe seiner Werke, A. f. G. d. Ph. IV, S. 86—108. (Hier das Leben Geulinx' ausführlich behandelt); ders., A. G. als Essayist (*De Gids*, Aug. 1892), Amsterd.; ders., A. G. u. s. Philosophie, Haag 1895, eine sehr lesbare, ziemlich ausführliche Monographie. Victor van der Haeghen, *Geulinx. Etude sur sa vie, sa philos. et ses ouvrages*, Gent. 1886. — Ldw. Stein, zur Genesis d. Occasionalismus, A. f. G. d. Ph., I, S. 53—61; ders., *Antike u. mittelalterl. Vorläufer des Occasionalism.*, ebd., II, S. 193—245. Mart. Paulinus, *D. Sittenl. Geulinx'*, dargest. in ihr. Zusammenh. m. d. Metaphys. u. beurth. i. ihr. Verh. z. d. Sittenl. Spinozas, Diss., Lpz. 1893.

Nic. Malebranche, *De la recherche de la vérité où l'on traite de la nature, de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences*, Par. 1675 u. ö.: am vollständigsten 1712, nouvelle éd. avec une introduction de F. Bouillier, Paris 1880; *Conversations métaphysiques et chrétiennes*, 1677; *Traité de la nature et de la grâce*, Amst. 1880; *Traité de morale*, Rotterd. 1684; *Méditations métaph. et chrétiennes*, 1684; *Entretiens sur la métaph. et s. la relig.* (eine kompendiarische Darstellung seiner Doktrin) 1688; *Traité de l'amour de Dieu*, 1697; *Entretiens d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur la nature de Dieu*, Par. 1708; *Oeuvres*, Par. 1712; nouv. édit. collat., sur meilleurs textes et précéd. d'une introd. par Jul. Simon, 4 vols., Par. 1871, nicht die sämtlichen Schriften; es fehlt der *Traité de morale*, der besonders herausgegeben ist von Henry Joly, Par. 1882. Vergl. den betreffend. Abschnitt bei Bouillier, *Hist. de la philos. Cartésienne und in and. Geschichtswerken*, ferner Blampignon, *Etude sur Mal. d'après des documents manuscrits, suivie d'une correspond. inéd.*, Par. 1863, Ch. A. Thilo, ü. M.s religionsphilos. Ansichten, in: *Ztschr. f. ex. Ph.* IV, 1863, S. 181—198 u. S. 209—224. Aug. Damien, *Etude sur la Bruyère et Malebranche*, Paris 1866. B. Bonieux, *expenditur Malebranchii sententia de causis occasionalibus*, diss. Lugdunensi litt. fac. propos., Clermont 1866. Léon Ollé-Laprune, *La phil. de M.*, 2 vols., Paris (1870—1872), vgl. Janet, rapp. s. le concours rel. à l'exam. de la phil. de M., in den *Mém. de l'acad. des sc. mor. et pol. de l'inst. de France*, T. XIII, 1872, p. 221—255. E. Grimm, *Malebranches Erkenntnistheorie u. deren Verh. zur Erkenntnistheorie des Desc.*, in *Ztschr. f. Philos. u. phil. Kr.*, Bd. 70, 1877, S. 15—55. Sebast. Turbiglio, *Le antitesi tra il medioevo e l'età moderna nella storia della filosofia in ispecie nella dottrina morale di Malebranche*, Roma 1877. P. Stany, ü. d. Sinne nach Malebr., Posen 1882. George Zechalas, *l'oeuvre scientifique de M.*, in: *Revue philos.* 18, 1884, S. 293—313. Emile Farny, *Etude sur la morale de M.*, Chaux de Fonds 1886. André, *De la vie de R. P. Malebranche, prêtre de l'oratoire avec l'histoire de ses ouvrages*, publiée par Ingold, Par. 1886. Max Grunwald, *D. Verh. M.s z. Spinoza*, Diss., Rostock 1892. Mario Novaro, *D. Philos. des N. m.*, Berl. 1893; ders., *La*

teoria della causalità in M., Reale Acc. dei Lincei, Estratto dei Rendiconti, 1893, (stellt Malebranche viel zu hoch). F. Klattenhof, Die Gottesl. M.s im Verh. z. Descartes, Diss., L. 1894. F. Pillon, L'évolution de l'idéalisme en dix-huitième siècle: Malebranche et ses critiques, L'Année philos., III, 1894, S. 109–206; ders., La correspondance de Mairan et de Malebranche, L'année philos. IV, 1894, S. 85 bis 199. J. Reiner, Malebranches Ethik in ihrer Abhängigkeit von seiner Erkenntnissl. u. Metaphys., Berl. 1896. A. Keller, Das Causalitätsproblem b. Malebranche u. Hume, Rastatt 1899. Lorenzo Michelangelo Billia, Sulle dottrine psicofisiche di N. M., A. f. G. d. Ph., 14, 1901, S. 66–83. Rud. Uhlich, Vergleichende Darstell. der Gotteslehren von Spinoza u. M., I. D., Döbeln 1903. Art. Buchenau, Zur Gesch. des Briefwechsels zwisch. Leibniz u. M., A. f. G. d. Ph., 17, 1904, S. 315–322. Bibliographie de M. s. in Essai de Bibliographie Oratorienne, Paris 1880–82.

Der kartesianische Dualismus stellte Mens und Corpus als zwei völlig heterogene Substanzen nebeneinander. Er sprach der Seele die (von Aristoteles derselben zugeschriebenen) vegetativen Funktionen ab, um dieselben dem Leibe, insbesondere den durch denselben verbreiteten Lebensgeistern (*spiritus vitales*), die eine feine Materie seien, zu vindizieren; er sprach anderseits der Materie alle inneren Zustände ab. Eben hierdurch wurde die tatsächliche Beziehung zwischen psychischen und somatischen Vorgängen unbegreiflich. Ein natürlicher Einfluß (*influxus physicus*) des Leibes auf die Seele und der Seele auf den Leib ließ sich bei absoluter Verschiedenheit beider konsequentermaßen nicht wohl annehmen, obschon Descartes gegenüber Gassendi einen solchen für möglich hielt; nur Gottes Wirksamkeit allein blieb als Erklärungsgrund übrig. Hierfür trat besonders Arnoult Geulinx (auch Geulinx, Geulincs, Geulings, Geulincx geschrieben) auf, geb. zu Antwerpen 1625, Schüler des dem Cartesius zugewandten Löwener Professors Willem Philippi. Er war längere Zeit Professor an einem Pädagogium zu Löwen, hatte sich hier als Feind der mittelalterlichen Wissenschaft mißliebig gemacht, wurde 1658 aus seiner Stellung, wahrscheinlich wegen seiner beabsichtigten Verheiratung, entlassen, ging nach Leiden, wo er zur calvinischen Konfession übertrat, sich verheiratete und nach mancherlei Enttäuschungen außerordentlicher Professor an der Universität wurde. Als solcher starb er 1669. Geulinx hat nur einen Teil seiner Schriften selbst herausgegeben, andere, die er offenbar nicht für durchgearbeitet genug zur Veröffentlichung hielt, sind von seinen Schülern zum Druck gebracht und von diesen wohl auch einigermaßen redigiert worden. Daraus erklärt sich, daß sich manches Widerspruchsvolle in den Werken findet, das nicht völlig ausgeglichen werden kann, wenn man dabei auch nur den Grundgedanken des Philosophen erklären will. Ein selbständiger Denker war Geulinx jedenfalls und ist demnach nicht nur als Schüler des Cartesius zu betrachten, der die Lehren seines Meisters in einigen Punkten nicht gerade zum Besseren fortgebildet hätte.

Für erste Erkenntnisse gelten ihm das Dasein des denkenden Ich, die Vielheit dessen, was den Inhalt des Bewußtseins bildet, und die Einfachheit des eigenen denkenden Wesens. Einer der Hauptsätze Geulinx' ist: Wovon man nicht weiß, wie es bewirkt wird, das bewirkt man auch nicht (*impossibile est, ut is faciat qui nescit, quomodo fiat*). So ist auch der Körper nicht Ursache für die bewußte Empfindung im Geiste, nicht der Wille, der in der Seele entsteht, unmittelbar Ursache für die Bewegung, sondern der Reiz im Körper und der innere Wille sind nur gelegentliche Ursache, *occasio, causa occasionalis*, um eine Empfindung in der Seele, eine Bewegung im Leibe hervorzubringen. Gott läßt bei Gelegenheit des leiblichen Vorgangs die Vorstellung in der Seele entstehen und bei Gelegenheit des Wollens die Bewegungen des Leibes, daher der Name Okkasionalismus.

Diese Konsequenz hatten teilweise schon Clauberg (gest. 1665 als Professor der Philosophie in Hernborn, Öpp. philosophica, Amstelod. 1691, s. jedoch Herm. Müller, J. Cl. und seine Stellung im Cartesianism. mit besonderer Berücksichtigung seiner Stell. zur occasionalist. Theorie, Diss., Jena 1891), Louis de la Forge (Traité de l'esprit de l'homme, de ses facultés — d'après les principes de Descartes 1666, gedruckt schon 1666; s. J. P. N. Land, Bibliograph. Bemerk. I. L. de la F. über den menschlichen Geist. A. f. G. d. Ph., VII, S. 462—471. Vgl. H. Seyfarth, L. de la F. u. s. Stell. im Occasionalism., Diss., Gotha 1887, E. Wolff, de la F.'s Psychol. u. ihre Abweichung v. D., Diss., Jena 1894) und Cordemoy (Le discernement de l'âme et du corps en six discours, 1666) erkannt und ausgesprochen. Ob Gott bei jeder gelegentlichen Ursache selbst eingreift, also eine unmittelbare Einwirkung desselben stattfindet, was der grobe Okkasionalismus wäre, oder ob die Übereinstimmung zwischen diesen beiden Seiten von Gott als dem ersten Urheber von vornherein geordnet ist, darüber kommt es bei Geulinx zu keiner widerspruchsfreien Klarheit. Dem ersteren neigt sich Geulinx in den Stellen zu, nach welchen Gott die Wahrnehmungen *interventu corporis cuiusdam* hervorbringt oder sich der Körper als Werkzeuge für die Wahrnehmungen bedient. Für das letztere spricht das später bei Leibniz weiter angewandte Ergebnis von zwei Uhren, die einen gleichmäßigen Gang haben, zu gleicher Zeit schlagen und die Stunden angeben, ohne irgend eine gegenseitige kausale Abhängigkeit, sondern lediglich infolge der Geschicklichkeit des Künstlers, der sie angefertigt hat (*idque absque ulla causalitate, qua alterum hoc in altero causat, sed propter meram dependentiam, qua utrumque ab eadem arte et simili industria constitutum est*, Eth., Tract. I., Sect. II, § 2, nota 19). So soll es auch z. B. mit meinem Willen zu sprechen und der Bewegung meiner Zunge sein. Sie sind beide von einem und demselben höchsten Künstler zur Übereinstimmung unter sich gebildet. Geulinx spricht sich sehr entschieden dafür aus, wenn er meint, Gott habe in seiner unaussprechlichen Weisheit solche Bewegungsgesetze zu verordnen gewußt, daß mit meinem freien Willen eine Bewegung zusammenstimme, die von meinem Wollen und Vermögen ganz unabhängig sei.

Wir finden in unserem Selbstbewußtsein verschiedene von ihm unabhängige Gedanken. Sie müssen von einem anderen, und zwar einem bewußten Willen herrühren, dieser ist aber die Gottheit. Die einzelnen Körper sind modi des unendlichen und an sich unteilbaren Körpers, wie unsere Geister modi des Geistes sind. Nicht absolute Geister sind wir, sondern begrenzte, wir gehören auch nicht wesentlich zu dem Geiste: *sumus igitur modi mentis, si auferas modum, remanet ipse deus*. Können wir selbst nichts tun, sondern sind nur Zuschauer dessen, was Gott in uns wirkt, so kann ethisch nur gefordert werden demütige Ergebung in den Weltlauf, die *humilitas*, zu deren Besitz die Selbsterkenntnis (*γνώσις αὐτῶν*) notwendig ist, *inspectio et despectio sui*. Sum igitur nudus spectator huius machinae. Ita est, ergo ita sit! In der Körperwelt, zu der die Seele in gar keiner wirklichen Beziehung steht, darf nichts begehrt werden: *Ubi nil vales, ibi nil velis*. Statt der Resignation Gott gegenüber will Geulinx lieber die volle Hingabe an Gottes Abbild, die Vernunft, setzen, die entsteht, wenn wir die Wertlosigkeit alles Endlichen eingesehen haben. So ist ihm die Tugend gleich Liebe zu Gott und zur Vernunft und besteht vor allem in dem Ablegen aller Selbstsucht und in Betrachtung des ganzen Daseins vom Standpunkte der Pflicht aus. Wertvoll ist allein die Gesinnung, der Wille. Lohn und Strafe sind aus der Ethik ganz zu entfernen, aber in der Hingabe an die Vernunft oder an Gott liegt doch das wahre Glück, auf das wir nur bei der Ausübung der Tugend keine Rücksicht nehmen dürfen. Als Kardinaltugenden gelten dem Geulinx die *diligentia*, Fleiß

im Anhören der Gebote der Vernunft, obedientia, Gewissenhaftigkeit in der Befolgung der Gebote, iustitia und die humilitas.

Etwas anders faßte den Okkasionalismus Nicole Malebranche, geb. 1638 zu Paris. Schon im 22. Jahre trat er in die Kongregation der Väter des Oratoriums Jesu. Diese Kongregation war von einem Freunde Descartes', dem Kardinal Berulle, gegründet und bezweckte wissenschaftliche Ausbildung der Kirchenlehre. Sie hielt sich mehr an Augustin als an Thomas, und hierdurch war die Annäherung an Descartes schon gegeben. Malebranches Hauptwerk wurde viel gelesen, er zog sich aber durch dasselbe auch mancherlei Streitigkeiten zu, namentlich mit Arnauld, der als ein rein rationalistischer Kartesianer sich mit mystischen Anschauungen nicht befreunden konnte. Malebranche starb 1715, wie es heißt infolge der Aufregung, in die er durch eine Unterredung mit dem seinen eigenen Ansichten sich vielfach nähernden Berkeley gekommen war. Er sah es bei seinen Spekulationen auf die Einheit von Religion und Philosophie, von Metaphysik und Christentum ab. Das unmittelbare Objekt unserer Seele, also das ursprünglichste Element unseres Wissens, sind nach Malebranche die Ideen, aber Gegenstand der Ideen ist die Ausdehnung des Unendlichen, Übersinnlichen, Unveränderlichen, aus dessen Anschauung wir bilden, was wir immer in und außer uns anschauen. *Obiectum (generale) omnium idearum est extensio τὸ ἄντικειν, intelligibilis, immutabilis et incommensurabilis, ex cuius intuitu formamus quicquid aspicimus sive intra sive extra nos.* Da nun das Unendliche Gott ist, so ist das Bewußtsein von Gott das erste Element unseres Wissens, und wir schauen so alles in Gott. Dann sind wir uns unser selbst als eines Teils des göttlichen Wesens bewußt, indem wir uns in derselben unmittelbaren Anschauung mit Gott zugleich umfassen. Gottes Unendlichkeit ist das „allgemeine Gesichtsfeld“, in dem uns alle Dinge erscheinen, und so ist es auch erklärlich, wie wir ein allgemeines Wissen von den Dingen haben können, ehe wir sie durch die Erfahrung kennen lernen. *Spiritus creati quaecunque vident et cognoscunt, in deo cognoscunt, in quo continentur et cuius substantia totum mundum seu universum ipsis exhibet, unde etiam liquet, quomodo possideamus quandam notitiam generalem (anticipatam) de omnibus entibus, antequam adhuc eorundem experientiam fecerimus.* Gott hat alle Dinge geschaffen und wirkt auch allein. Ehe aber die Dinge geschaffen wurden, hat Gott in sich eine Welt der Ideen, welche Limitationen des Unendlichen genannt werden. Und zwar gibt es zwei Grundideen, Denken und Ausdehnung, nach denen die Körper und die Geister geschaffen sind. Die geschaffenen Körper faßt nun Gott nicht in sich, sondern nur deren Ideen, aber wohl die geschaffenen Geister, nicht nur deren Ideen. Er wird der Ort der Geister genannt, und so ist es möglich, daß die Geister die Ideen, auch die der Körper, erkennen. In der Körperwelt geschieht nun alles von Gott, so daß die Körper selbst nicht aufeinander wirken, und ebenso in der Geisterwelt, so daß Irrtum und Sünde eigentlich auch auf Gott zurückgeführt werden müßten. Jedoch wird hier die Freiheit plötzlich eingeführt, die, freilich unerklärbar, ein Mysterium sein soll. Zunächst werden uns die Ideen gegeben, die uns erleuchten, und dann die sinnlichen Empfindungen, beides aber auf Anlaß einer gelegentlichen Ursache. Bei den Ideen ist dies die Aufmerksamkeit, welche von unserem freien Willen abhängt, so daß es also auf uns ankommt, ob wir durch Ideen erleuchtet werden oder nicht. Bei der sinnlichen Empfindung ist hingegen die gelegentliche Ursache die körperliche Bewegung, die von Gott als dem sie Bewirkenden wieder abhängt. Das Anschauen von Ideen, d. h. von Modifikationen der Ausdehnung des Unendlichen und Intelligibeln, gibt uns Wissen und Wahrheit. Die Empfindungen sind Modifikationen unseres eigenen Subjekts und geben

uns also nur subjektive Erfahrung. Jedoch sind die sinnlichen Empfindungen für die Erkenntnis nicht ganz unbrauchbar wie bei Descartes. Nämlich auch die sinnlichen Bilder sind Modifikationen der Ideen der Ausdehnung, nur dunkel und verworren, während die Ideen der einzelnen Figuren selbst klar und deutlich sind. Übrigens sind es nur die Ideen der Körper, welche uns wirkliches Wissen gewähren; die Idee der Ausdehnung und ihre Modifikationen erkennen wir klar und deutlich. Dagegen haben wir eine solche Erkenntnis des Geistes nicht, und demnach wird uns die Idee des Geistes auch nicht durch Erleuchtung von Gott zuteil.

Sind alle Dinge nur Modifikationen Gottes, so muß alles Streben, worauf es auch gehe, zuletzt Streben nach Gott, d. h. Gottesliebe, sein. Auch in dem sinnlich Guten lieben und suchen wir schließlich Gott. Aber freilich darf über dem Einzelnen das Ganze nicht vergessen werden, dessen Modifikation das Einzelne ist. So wird denn das ethische Ziel sein die Liebe, die auf das Ganze geht, welche das Einzelne hinter sich läßt. Der Gegenstand dieses Strebens ist Gott, und das Streben ist erfüllt, wenn Gott erkannt ist.

So viel Ähnlichkeit diese Lehre mit der Spinozas hat, so hebt Malebranche selbst doch nicht unzutreffend als Hauptunterschied zwischen seiner und Spinozas Philosophie hervor: Nach ihm sei das Universum in Gott, nach Spinoza Gott im Universum. Unter den Freunden der kartesischen Philosophie gab es manche, die sich durch die tiefere Gotteslehre Malebranches angezogen fühlten und für letztere eintraten. Unter diesen sind zu nennen Bernhard Lamy (1640—1715) und Dom François Lamy, Benediktiner (geb. 1636, gest. 1716 in der Abtei von St. Denys, s. auch u. b. Spinozas Gegnern), der die leibnizsche prästabilierte Harmonie bekämpfte und sich Malebranche anschloß in den Schriften: *De la connaissance de soi même*, 6 Bde., 1694—98, *Premiers éléments ou entrées aux connaissances solides*, 1706, *Lettres philosophiques*, 1703, und *L'incrédule amené à la religion par la raison*, 1710. Ferner Thomassin (1619—1695); J. J. Dortous de Mairan (1678 bis 1771), der mit Malebranche philosophische Briefe wechselte: *Méditations métaphysiques et correspondance de N. Malebranche avec J. J. D. de M.*, publiées par Fouillet de Conches, 1841; der Abbé de Lanion, der unter dem Pseudonym *Wander Méditations sur la Métaphysique*, Par. 1684, schrieb. Er ging in gewisser Beziehung noch über Malebranche hinaus, verteidigte diesen aber, wie dies auch Claude Lefort de Morinière tat, der in seiner Schrift *De la science, qui est en Dieu*, 1718, Leibniz angriff. Unter den Malebranchisten werden sogar solche erwähnt, die als „Egoisten“ der Ansicht waren, es sei möglich, daß nur das eigene Ich existiere. Gegen den in Frankreich bald eindringenden Empirismus versuchten sich die Anhänger Malebranches zu wehren. — Über den Abbé de Lanion s. F. Pillon, *L'évolution de l'idéalisme au 18. s.*: *L'idéalisme de Lanion et le scepticisme de Bayle*, *L'année philos.*, VI., 1895, VII., 1896.

Ähnliche Gedanken wie die Malebranches finden sich in dem Werke eines italienischen Zeitgenossen von ihm, in *Solis intelligentiae — lumen indeficiens ac inextingibile, illuminans omnem hominem etc.*, 1686, dessen Autor P. Giovenale, geb. 1635, gest. 1713, ein hochangesehener Tiroler Mönch war. Daß er seine Anschauungen aus Malebranches *Recherches de la vérité* wenigstens zum Teil geschöpft habe, ist nicht unmöglich, aber nicht zu erweisen. Vgl. Attilio Gnesotto, *La dottrina del P. G. nelle sue relazioni con quella del P. L. Malebranche*, Roma 1901 (*Estr. della Riv. Ital. di Filos.*).

§ 16. Baruch Despinoza (Benedictus de Spinoza), geb. zu Amsterdam 1632, gest. im Haag 1677, von jüdischen Eltern abstammend, führte ein einfaches Gelehrten- und vollkommenes Philosophenleben. In seinen Bedürfnissen äußerst bescheiden, trachtete er nur danach, sich und andern Erkenntnis und damit Glückseligkeit zu verschaffen. Das bedeutendste äußere Ereignis in seinem Leben war seine Ausstoßung aus der jüdischen Gemeinde wegen seiner Irrlehren. Nachdem er Studien verschiedenster Art gemacht, wandte er sich, unbefriedigt durch die talmudische Bildung, der Philosophie des Cartesius zu, bildete aber den kartesianischen Dualismus zu einem Pantheismus um, dessen Grundgedanke, die Einheit der Substanz, und dessen auf das Ethische, auf das Glück des Menschen gehende Richtung sich schon in den seinem Hauptwerk, der Ethik, vorausgehenden philosophischen Schriften, dem „*Tractatus de Deo et homine eiusque felicitate*“ und in dem unvollendeten „*Tractatus de emendatione intellectus*“ deutlich zeigten. Von Anfang an hat Spinoza den ethischen Intellektualismus gelehrt. In dem bedeutsamen „*Tractatus theologico-politicus*“ tritt er für die Freiheit des Denkens mit Entschiedenheit ein und greift der theologischen Kritik neuerer Zeit vor. Als den Musterstaat erklärt er hier die Demokratie, während er in dem „*Tractatus politicus*“, dessen Vollendung der Tod verhinderte, mit Umsicht und Besonnenheit ein von Extremen sich fern haltendes Staatsideal in der Aristokratie aufstellt. — Viel Philosophisches enthalten die freilich nicht sehr zahlreichen Briefe Spinozas.

Die Schriften Spinozas in ihren verschiedenen Ausgaben und die Schriften über Spinoza gibt am vollständigsten und mit bibliographischer Ausführlichkeit und Exaktheit an: Ant. van der Linde in seiner Schrift *Benedictus Spinoza, Bibliographie* (holländ.), 's Gravenhage 1871. Ergänzungen b. Grunwald in dem u. S. 153 genannten Werke.

Unter den Schriften des Spinoza ist am frühesten herausgegeben seine (durch mündlichen Unterricht an einen Privatschüler veranlaßte) Darstellung der kartesianischen Lehren nach mathematischer Methode: *Renati des Cartes Principiorum philosophiae pars I et II, more geometrico demonstratae, per Benedictum de Spinoza Amstelodamensem, accesserunt ejusdem Cogitata metaphysica, in quibus difficiliore, quae in Metaphysicis tam parte generali quam speciali circa ens eiusque affectiones, Deum eiusque attributa et mentem humanam occurrunt, quaestiones breviter explicantur, Amstelodami apud Johannem Rieuwertsz 1663*. Das Werk wurde auf Kosten des Jarig Zeller, eines Freundes von Spinoza, gedruckt.

Demnächst erschien: *Tractatus theologico-politicus, continens dissertationes aliquod, quibus ostenditur libertatem philosophandi non tantum salva pietate et reipublicae pace posse concedi, sed eandem nisi cum pace reipublicae ipsaque pietate tolli non posse, mit dem Motto aus dem ersten Johannesbriefe: per hoc cognoscimus quod in Deo manemus et Deus manet in nobis, quod de spiritu suo dedit nobis, Hamburgi apud Henricum Künraht (Amst., Christoph Conrad) 1670*. Es existieren noch drei weitere Drucke des Traktats mit der Jahreszahl 1670. Der eine apud Henr. Künraht, welcher das Druckfehlerverzeichnis der ersten Ausgabe beibehält, aber im Text einen Teil der Fehler korrigiert hat, die beiden andern: apud Henr. Künraht, von denen der letzte das Druckfehlerverzeichnis gar nicht mehr hat. Dieser vierte ist von den Herausgebern dieses Jahrs benutzt. Paulus

läßt bei den Zitaten aus dem Alten Test. den hebräischen Text weg. In den drei letzten Drucken mit der Jahreszahl 1670 sind einige neue, zum Teil sinnentstellende Fehler hinzugekommen. Es ist nun sehr unwahrscheinlich, daß in dem Jahre des Erscheinens vier Auflagen dieses Werkes nötig waren, und man ist deshalb geneigt, anzunehmen, daß die augenscheinlich späteren Drucke erst, nachdem das Buch verboten worden war, veranstaltet, aber vorsichtigerweise mit der Jahreszahl 1670 versehen worden, um sie nicht als neue Drucke erkennen zu lassen. Vgl. J. P. N. Land, *Over vier drukken met het jaartal 1670 van Spinoza's Tract. theol. polit.*, Amsterd. 1881 (overgedrukt uit de Verslagen en Mededeelingen de Kon. Akad. van Wetenschappen). Eben dieser tractatus theologico-politicus wurde, nachdem er mit Beschlag belegt war, 1673 zweimal zu Amsterdam und einmal zu Leiden unter falschen Titeln ausgegeben, dann sine loco 1674 wiederum als *Tractatus theologico-politicus* bezeichnet mit angehängtem neuem Abdruck der zuerst Eleutheropoli (Amst.) 1666 veröffentlichten (von Spinozas Freunde, dem Arzt Ludwig Meyer, verfaßten) Schrift: *Philosophia scripturae interpres*. Randglossen Spinozas zu dem *Tractatus theologico-politicus* sind mehrfach veröffentlicht worden, teilweise schon in der 1678 erschienenen französischen Übersetzung eben dieses *Tractatus* durch St. Glain, zum anderen Teil durch Christoph Theophil de Murr, Hagae Comitum 1802, u. and. Aus einem von Sp. an Clefmann geschenkten, jetzt in der Wallenrodschen Bibliothek zu Königsberg befindlichen Exemplar hat Dorow, Berlin 1835, Noten ediert, die von den anderweitig veröffentlichten nur unwesentlich abweichen.

Erst nach Spinozas Tode erschien sein philosophisches Hauptwerk, die Ethik, zugleich mit kleineren Traktaten unt. d. Tit.: *B. d. S. Opera posthuma*, Amst. bei Joh. Rieuwertsz 1677, herausgegeben, wie jetzt feststeht (s. Ludwig Stein, *Neue Aufschlüsse üb. d. litterarisch. Nachlass u. d. Herausgabe der Opera posthuma Sp.'s*, A. f. G. d. Ph., I, 1888, S. 554—565), von dem Amsterdamer Arzt Geo. Herm. Schuller. Inhalt: Praefatio, von Jarig Jeller, was das Wahrscheinlichere, oder von Ludwig Meyer verfaßt. — *Ethica*, ordine geometrico demonstrata et in quinque partes distincta, in quibus agitur I. de Deo, II. de natura et origine mentis, III. de origine et natura affectuum, IV. de servitute humana, V. de potentia intellectus seu de libertate humana. (Vgl. J. P. N. Land, *Over de uitgaven en d. Text der Ethica van Sp.*, Amsterd. 1881, overgedrukt uit de Verslagen en Mededeelingen der Kon. Ak. van Wetensch.). — *Tractatus politicus*, in quo demonstratur, quomodo societas, ubi imperium monarchicum locum habet, sicut et ea, ubi Optimi imperant, debet institui, ne in tyrannidem labatur, et ut pax libertasque civium inviolata maneat. — *Tractatus de intellectus emendatione*, et de via, qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur. — *Epistolae doctorum quorundam virorum ad B. de S. et auctoris responsiones*, ad aliorum ejus operum elucidationem non parum facientes. (Vgl. J. P. N. Land, *Over de eerste uitgaven der Brieven van Sp.*, Amsterd. 1879. *Verslag. en Mededeeling. de Kon. Ak. van Wetensch.*) — *Compendium grammaticae linguae Hebraeae*. — S. auch J. H. Leopold, *Ad Spinozae Opera posthuma*, Hagae com. 1902, der u. a. darauf hinweist, daß man bei der Ausgabe von Sp.'s Werken nicht nur die editio princeps, sondern auch die gleichzeitig erschienene editio Belgico benutzen müsse.

Neuaufgefundenes haben Böhmer und van Vloten veröffentlicht: Ben. de Sp. *Tractat. de Deo et homine ejusque felicitate lineamenta atque adnotationes ad tractatum theol.-polit. ed. et illust. Ed. Boehmer, Halae 1852, und: Ad B. de Sp. opera quae supersunt omnia supplementum, contin. tractatum hucusque ineditum de Deo et homine, tractatulum de iride, epistolas nonnullas ineditas et ad eas vitamque philosophi Collectanea (ed. J. van Vloten), Amst. 1862. Vgl. darüber H. Ritter in: *Gött. gel. Anz.* 1862, St. 47. Chr. Sigwart, *Sp.'s neuentdeckt. Tract. von Gott, dem Mensch. u. dess. Glückseligk. erläut. u. in s. Bedeutung. für das Verständniß d. Spinozism. unters.*, Gotha 1866; ders., *B. d. Sp.'s kurz. Tractat von Gott, dem Mensch. u. dessen Glückseligk. auf Grund e. neu. v. Dr. Antonius van der Linde vorgenomm. Vergleich. der Handschriften. ins Dtsche. übers., m. e. Einleitg., krit. u. sachl. Erläuterugn. begleitet*, Tüb. 1870, 2. Ausg. 1881. Paul Janet, *Sp. et le Spinozisme d'après les travaux récents*, in: *Rev. d. deux mond.*, Par. 1867. Trendelenburg, *Ueb. d. aufgedund. Ergänzn. zu Sp.'s Werken und deren Ertrag für Sp.'s Leb. und Lehre*, im 3. Bd. von Trendelenburgs *Hist. Beitr. z. Philos.*, Berl. 1867, S. 277—398. Rich. Avenarius, *Ueb. d. beid. erst. Phasen des Sp. Pantheismus (s. unten)*. Der *Tractatus de Deo et hom. ejusque felicitate* ist nicht im lateinischen Original, welches verloren zu sein scheint,*

sondern in einer holländ. Übersetzung aufgefunden worden (Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelvs welstand); nach einer jüngeren Handschrift hat van Vloten (im Supplem., Amst. 1865), nach einer älteren aber Schaarschmidt den holländ. Text herausg. und eine Vorrede de Sp. philos. fontibus beigefügt, Amstel. 1869; ins Deutsche übersetzt von Schaarschmidt, ist dieser Traktat in der v. Kirchmann herausg. „philos. Bibl.“, Bd. 18, Berlin 1869, 2. Aufl. 1874, erschienen. Joh. Freudenthal, Spinoza-Studien. I. Ueb. d. kurzen Tractat. II. Ueb. die dem kurzen Tractate eingefügten Dialoge, Ztschrft. f. Philos. u. philos. Kr. 108, 1896, S. 238–282, 109, 1897, S. 1–25) die früheren Ansichten mit sehr beherzigenswerten Gründen zurückweisend). S. auch die Abh. von Busse, u. S. 121.

Gesamtausgaben der Werke: Benedicti de Spinoza opera quae supersunt omnia, iterum edenda curavit, praefationes, vitam auctoris nec non notitias, quae ad historiam scriptorum pertinent, addidit Henr. Eberh. Gottl. Paulus, Jenae 1802 bis 1803. B. d. Sp. opera philos. omnia ed. et praef. adjec. A. Gförer, Stuttgart-gardiae 1830. Renati des Cartes et B. de Sp. praecipua opera philos. recognovit, notitias hist. philos. adj. Car. Riedel, Lips. 1843 (Cartesii Medit., Sp. diss. philos., Sp. Eth.). B. de Sp. opera quae supersunt omnia ex editionibus princ. denuo ed. et praef. est Carol. Herm. Bruder (mit zahlreichen bibliographischen Angaben), 3 voll., Lips. 1843–1846. Ethik, Briefwechsel, Theologisch-politischer Tractat und die unvollendeten lateinisch. Abhandlungen, herausgegeben u. mit Einleitungen versehen v. Hugo Ginsberg, 4 Bde., Leipz., später Heidelb. 1875–1882. (Auch in dieser, durch manche Druckfehler entstellten Edit. findet sich der Tract. de Deo et hom. etc. nicht.) Die vollständigste Ausgabe ist: B. de Sp. opera quot-quot reperta sunt. Recognover. J. van Vloten et J. P. N. Land, 2 voll., Hagae 1882, 1883. Edit. II, 3 voll., 1895 (kleineres Format). Ethica aus dieser Ausg. besonders herausg., Haag 1905.

Ins Holländ. sind die nachgelass. Werke bereits 1677 (von Jarrig Jellis) übersetzt worden. Eine schon bei Spinozas Lebzeiten angefertigte, aber damals seinem Wunsche gemäß unveröffentlicht gebliebene Übersetzung des Tract. theol.-polit. ist unt. d. T.: De rechtzinnige Theologant, Hamburg by Henricus Koenraad (Amsterdam) 1693 herausg. worden. Eine franz. Übers. des Tract. theol.-pol. (wahrscheinl. von St. Glain) ist unter verschiedenen verbergenden Titeln 1678 erschienen. In neuerer Zeit hat Emile Saisset die Oeuvres de Sp. ins Französ. übersetzt, Par. 1842, 1861, zuletzt 3 vols. 1872. Den Tractatus politicus (von dem Tract. theol.-pol. wohl zu unterscheiden) hat J. G. Prat ins Franz. übersetzt: Traité politique de B. de Spinoza, Par. 1860. Oeuvres complètes, traduites et annotées par J. G. Prat, Paris 1863 ff. Ins Engl. übers. erschien der Tract. theol.-pol. London 1869, 1737, auch wiederum London 1862, 2. Aufl. 1868. Ins Deutsche übersetzt (von Joh. Lorenz Schmidt) ist die Ethik des Spinoza zugleich mit Chr. Wolffs (aus dessen Theol. nat. p. post., Frkf. u. Leipz. 1737, p. 672–730 entnommener Widerlegung) Frkf. u. Lpz. 1744 erschienen. Seine Abh. üb. die Cultur des menschl. Verstandes u. üb. d. Aristokratie u. Demokratie hat S. H. Ewald übersetzt, Lpz. 1785, und derselbe auch seine „Philosoph. Schriften“, Bd. I: Bd. v. S. üb. h. Schrift, Judenth., Recht der höchsten Gewalt in geist. Dingen u. Freiheit zu philosophir. (theol.-polit. Tractat), Gera 1787; Bd. II u. III: Sp.s Ethik, Gera 1791 bis 1793. Die theol.-polit. Abhandlung hat auch C. Ph. Konz, Stuttg. 1806 und J. A. Kalb, Münch. 1826, die Ethik F. W. V. Schmidt, Berlin 1812, die sämmtl. Werke Berth. Auerbach ins Deutsche übers., 5 Bde., Stuttg. 1841, 2. verm. Aufl., 2 Bde., 1872. In der „Philos. Biblioth.“ sind erschienen: B. v. Sp. sämmtl. philos. Werke, üb. v. J. H. v. Kirchmann u. C. Schaarschmidt in 2 Bdn. Neuerdings, 1905, in der Philos. Biblioth. d. Ethik übersetzt u. m. einer Einleit. u. e. Register versehen von Otto Bänisch. In der Universal-Bibl. übersetzt v. J. Stern die Ethik, d. Theol.-polit. Trakt. und die Briefe.

Von den in Sp.s Werken mitabgedr. Briefen sind 1–25 zwischen Sp. und Hnr. Oldenburg (s. üb. ihn Fr. Althaus, ein deutsch. Freund Miltons u. erster Secrétär der Kgl. Gesellsch. in d. Beil. zur Allgem. Zeit. 1888, No. 229 ff.) gewechselt worden, 26–28 zwischen Sp. und Simon de Vries, den 29. Brief hat Sp. an Ludw. Meyer gerichtet (ad virum doctiss. expertiss. L. M. philos. med. que doctorem), den 30. an Peter Balling; Br. 31–38 ist der Briefwechsel Sp.s mit Wilh. v. Blyenbergh (Br. 38 von Sp. am 3. Juni 1665 geschrieben); Br. 39–41 sind wahrscheinlich an Chr. Huyghens, Br. 42 ist wahrscheinlich an den Dr. med. Joh. Bresser in Amsterdam gerichtet, Br. 43 an Joh. van der Meer, Br. 44–47 an Jarrig Jellis; Br. 48 ist ein Schreiben Lamberts van Velthuysen an Isaac Orobius

de Castro (Joh. Oosten?), Br. 49 von Sp. an Isaac Orobius de Castro (Joh. Oosten?), Br. 50 von Sp. an Jarr. Jellis, Br. 51 von Leibniz an Sp., Br. 52 von Sp. an Leibniz, Br. 53 Ludw. Fabritius an Sp., Br. 54 Sp. an Ludw. Fabritius, Br. 55–60 an und von Hugo Boxel, Br. 61–72 Briefwechs. mit Tschirnhaus, Br. 73 Albert Burgh an Sp., Br. 74 Sp. an Albert Burgh. Einen Brief Sp.s an Lambert van Velthuysen v. Jahr 1675 hat 1843 H. W. Tydemann herausg.; einige andere Briefe sind zuerst in dem oben angef. Supplement veröffentlicht worden. In den neuesten Ausg. finden sich 83 Briefe. Die wichtigsten dieser Briefe, soweit sie zum besseren Verständnis von Sp.s Schriften dienen, sind übersetzt von Kirchmann in der „Philos. Bibliothek“. Alfr. Stern, Ueber einen bisher unbeachteten Brief Sp.s u. d. Corresp. Sp.s u. Oldenburgs i. J. 1665 (cfr. Works of Rob. Boyle, Bd. V, Lond. 1744, S. 339) in den Gött. Nachricht., 1872, No. 26.

Die Hauptquellen unserer Kenntnis des Lebens Spinozas bilden Sp.s eigene Schriften und Briefe und zwei ältere Biographien, beide am besten herausgegeben v. Freudenthal in dem S. 119 zitierten Werk. Die ersterschienene dieser beiden ist von dem luther. Pfarrer Joh. Colerus (Köhler) verfaßt und erschienen holländisch 1705, wieder abgedruckt, nachdem diese erste Ausgabe lange verschwunden schien, nach einem im Haag vorhandenen Exemplar von Campbell 1880, holländisch u. in deutsch. Übersetzung bei Freudenthal. Im J. 1766 schon (auch 1733) erschien à la Haye eine französische, freilich sehr ungenaue, sogar mit eigenen unrichtigen Zutaten versehene Übersetzung, die in der Regel bisher benutzt worden ist, auch in den Opera ed. Paulus u. in dem Briefwechsel des Sp., herausgegeb. v. Ginsberg, abgedruckt. Eine deutsche Übersetzung Frkf. u. Leipz. 1733, auch von Kahler übers., Lemgo 1734. Colerus hat schon die weiter unten genannten Arbeiten Bayles u. Kortholts benutzt. — Wenigstens ebenso zuverlässig wie die des Colerus sind die Angaben in: La vie et l'esprit de Mr. Benoît de Spinoza (Amst.) 1719, ziemlich sicher vom Arzt Lucas im Haag, einem begeisterten Verehrer Spinozas, herrührend, höchst wahrscheinlich schon viel früher als die Schrift des Colerus, schon vor 1688, abgefaßt. Dieselbe Schrift erschien in demselben Jahre zu Amsterdam unter dem Titel: La vie de Spinoza in den *Nouvelles littéraires*, Vol. X. Eine neue Titelaufgabe, aber nur des ersten Teils der selbständig erschienenen Veröffentlichung wurde Hamburg 1735 herausgegeben: La vie de Spinoza par un de ses disciples. S. Stan. v. Dumin-Borkowski, Zur Textgesch. u. Textkrit. der ältest. Lebensbeschreib. Bened. Desp.s, A. f. G. d. Ph., 18, S. 1–34, namentlich gegen den Text b. Freudenthal. Dagegen dieser, Üb. d. Text der Lucasschen Biographie Sp.s, Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., 126, 1905, S. 189–208. Diese beiden Lebensbeschreibungen wurden in wenig kritischer Weise zusammengeschweißt und so einer Schriftensammlung beigegeben, die unter dem Titel erschien: *Réfutation des erreurs de Benoît de Sp. par M. de Fénelon, par le P. Lamy Bénédictin et par le Comte Boullainvilliers*, Brux. 1731. Schon vor der Veröffentlichung der beiden Biographien hatte Bayle 1696 in seinem *Dictionnaire hist. crit.* einen längeren Artikel über Sp.s Leben nebst einer heftigen Kritik gebracht, verbessert in der 2. Aufl. des Dictionn., der in holländischer Übersetzung nebst beigelegten Abhandlung. Utrecht 1698 (mit neuem Titelblatt 1711) erschien, französisch abgedruckt in der Ausg. des Theol.-polit. Traktats von Ginsberg. Auch in der 2. Aufl. von Christ. Kortholts Schr. *De tribus impostoribus* (1. Aufl. Kiel 1680, 2. Hamb. 1700; die *tres impostores*: Herbert v. Cherbury, Hobbes u. Spinoza) sind von Christians Sohne Sebastian einige Notizen über Sp.s Leben in der *Praefatio* hinzugefügt. Diese, wie auch das Biographische in Bayles Artikel und die Biographien des Lucas u. Colerus bei Freudenthal's. u. Diese vier Genannten haben noch Mitteilungen von Bekannten Spinozas, namentlich von dem Maler van der Spyeck, erhalten. — H. F. v. Dietz, Ben. v. Sp. nach Leb. u. Lehren, Dessau u. Lpz. 1783. M. Philipson, Leben B.s Spinoza, Lpz. 1790. Zwei ungedruckte Briefe von Leibniz üb. Sp., von Ludw. Stein, A. f. G. d. Ph., III, S. 72–78.

Unter den neueren Schriften über Spinozas Leben und Werke sind folgende hervorzuheben: Hist. de la vie et des ouvrages de B. de Sp., fondateur de l'exégèse et de la philos. moderne, par Amand Saintes, Paris 1842. Die spärlichen überlieferten Angaben über Spinozas Leben hat Berthold Auerbach poetisch zu ergänzen gesucht in der Schrift: Spinoza, ein histor. Roman, Stuttg. 1837, in 2., neu durchgearbeiteter, stereotyp. Auflage: Spinoza, ein Denkerleben, Mannheim 1855, in den gesammelten Schriften, Stuttg. 1863, 1864, Bd. 10, 11. Conrad von Orelli, Spinozas Leben u. Lehre, 2. Ausg., Aarau 1850. Zu den preisenden Darstellungen Sp.s bildet ein Gegenstück die Einleitung des Ant. van der Linde zu

seiner Schrift: Spinozas Lehre und deren erste Nachwirkungen in Holland, Gött. 1862, der nicht nur jeder poetischen Idealisierung des wissenschaftlichen Stilllebens Sp.s sich abgeneigt zeigt, sondern über Leben und Lehre des Philosophen herabsetzend urteilt. Durch neu aufgefundenes Material ist von Wert: J. van Vloten, Baruch d'Espinoza, zyn leven en schriften, Amst. 1862, 2. verm. druk, Schiedam 1871. Rich. Avenarius, Ueber die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus und das Verhältniss der zweiten zur dritten Phase, nebst einem Anhang über Reihenfolge und Abfassungszeit der älteren Schriften Sp.s, Leipzig 1868. Avenarius hält es für wahrscheinlich, daß die Dialoge, die sich in dem Tract. de Deo et hom. finden, um 1651 verfaßt seien, dieser Traktat selbst 1654—1655, der Tract. de int. emend. 1655—1656, der Tract. theol.-pol. 1657 bis 1661. Mit Sigwart übereinstimmend nimmt Avenarius an, daß der synthetische Anhang zu dem Tractatus de Deo et homine im Jahre 1661 verfaßt worden sei. Er unterscheidet eine „naturalistische, theistische und substantialistische Phase“ der Alleinheitslehre Spinozas und findet die erste in den Dialogfragmenten des Tract. de Deo et hom., die zweite in diesem Tractatus selbst. S. jedoch J. Freudenthal, u., S. 121. Ed. Böhmer, Spinozana, I—IV, in: Ztschr. f. Philos., Bd. 36, 1860, S. 121—166, ebd. Bd. 42, 1863, S. 76—121, ebd. Bd. 57, 1870, S. 240—277. Anton van der Linde, Zur Litt. des Spinozismus, ebd. Bd. 45, 1864, S. 301—305. J. B. Lehmann, Sp., sein Lebensbild und seine Philos., Inaug.-Diss., Würzb. 1864. Ein mit Liebe gezeichnetes historisches Charakterbild liefert Kuno Fischer, Baruch Spinozas Leben und Charakter, ein Vortrag, Mannheim 1865, und in seiner Geschichte der neueren Philosophie. S. S. Coronel, Baruch d'Espinoza in de lyst van zyn tyd, Zalt-Bommel 1871; deutsch Basel 1873. H. Ginsberg, Leben und Charakterbild B. Spinozas, Leipzig 1876. Fred Pollock, Spinoza, his life and philosophy, London 1880. Jam. Martineau, A study of Sp., London 1882; 2. ed. London 1899. A. Baltzer, Sp.s Entwicklungsgang, besonders nach seinen Briefen geschildert, Kiel 1888. A. J. Servaas van Rooijen, Inventaire des livres formant la bibliothèque de B. Sp. avec des notes biographiques et bibliographiques, la Haye 1889. K. O. Meinsma, Die Unzulänglichkeit der bisherigen Biographien Sp.s, A. f. G. d. Ph., Bd. IX, 1896, S. 208—224; ders., Sp. en zyn kring, 's Hage 1896 (Kreis der Freunde und Geistesverwandten Sp.s genau geschildert, sehr wertvoll). J. Freudenthal, Die Lebensgesch. Sp.s in Quellschriften, Urkunden u. nichtamtl. Nachrichten, Leipzig 1898 (viel unbekanntes Material bringend, so höchst fördernd, eine sichere Grundlage für die bis jetzt noch immer in vielen Punkten nicht feststehende Lebensgeschichte Sp.s). Derselbe, Spinoza, sein Leben und seine Lehre. I. Bd.: Das Leben Spinozas, Stuttgart 1904. (Eine sehr gründliche, auf den genauesten Studien, wie die Anmerkungen namentlich beweisen, beruhende Darstellung, die auch besonders den Freundes- und Bekanntenkreis Sp.s berücksichtigt.) Das Verhältnis Sp.s zu den Kollegianten behandelt W. Meyer, A. f. G. d. Ph., 15, 1902, S. 1—31, in anderer Weise Ad. Menzel, ebd., S. 277 bis 298. Diesem entgegen wiederum W. Meyer, Sp.s demokratische Gesinnung und sein Verhältnis zum Christentum, ebd., 16, 1903, S. 455—485.

Baruch d'Espinoza (der Name ist von einem kleinen spanischen Städtchen hergenommen, das z ist als s zu sprechen), geb. zu Amsterdam am 24. Nov. 1632, stammte aus einer der angesehensten unter den jüdischen Familien, die, um den Bedrückungen in Spanien und Portugal zu entgehen, nach den Niederlanden ausgewandert waren. Er erhielt seine erste Bildung unter dem berühmten Talmudisten Saul Levi Morteira, lernte auch die Schriften des Maimonides kennen, den er hochhält, ebenso auch Schriften des Gersonides (der dem Averroismus nahe steht) und anderer jüdischer Gelehrter und Denker des Mittelalters, ferner auch kabbalistische Schriften, von denen er zwar selten redet und bei denen er Klarheit vermißt, mit denen er aber doch in einigen Grundgedanken übereinkommt. Lateinischen Unterricht genoß er bei dem gelehrten, naturalistisch gesinnten, freidenkenden Arzte Franz van den Enden (nicht bei dessen Tochter Clara Maria, die im Jahre 1656 erst zwölfjährig war), der später nach Frankreich ging und dort wegen politischer Umtriebe zum Galgen verurteilt wurde. Nachdem Spinoza des Lateinischen kundig war, wandte er sich dem Studium der Theologie zu,

d. h. wohl der damals noch mächtigen aristotelischen Scholastik, wie sie in Holland und Deutschland vertreten war. Dann, heißt es, habe er sich ganz und gar der Philosophie gewidmet, worunter wahrscheinlich ebenso die scholastische zu verstehen ist. Wenn er in seinen Schriften *Metaphysici*, *Scholastici*, *Philosophi* erwähnt, so hat er damit ohne Zweifel Vertreter der älteren und neueren Scholastik gemeint. Thomas zitiert er selbst, ebenso Heereboord, den Verfasser der *Philosophia rationalis, moralis et naturalis* (1654), der *Meletemata philosophica* (1654) und anderer philosophischer Werke. Es werden aber dazu auch gehört haben Suarez, Burgersdijck, der Lehrer Heereboords, der wie dieser Professor in Leiden war und *Institutiones metaphysicae* geschrieben hatte, sowie eine Logik, die noch der junge J. Stuart Mill im Jahre 1819 als Lehrbuch gebrauchte, u. a. Später trieb Spinoza eifrigst Naturwissenschaften, wobei ihm die Schriften *Descartes'* in die Hand kamen. Am 27. Juli 1656 wurde er, nachdem vorher sogar ein Mordversuch auf ihn gemacht worden sein soll, wegen „schrecklicher Irrlehren“ aus der jüdischen Gemeinschaft gänzlich ausgeschlossen und der Bannfluch über ihn ausgesprochen. Er schloß sich hierauf keiner religiösen Gemeinschaft wieder an. Daß er sich schon vorher von der jüdischen Gemeinde losgesagt habe, ist nicht richtig.

Von 1656—1660 oder 1661 wohnte Spinoza, mit dem Studium der kartesischen und der Ausbildung seiner eigenen Philosophie beschäftigt, in der Nähe von Amsterdam bei einem arminianisch gesinnten Freunde, später in Rhynsburg, wo die (das dogmatische Element hinter das erbauliche und sittliche zurücksetzenden) Kollegianten regelmäßig zusammenkamen, von 1664—1669 in Vorburg beim Haag, dann im Haag selbst in Pension bei der Witwe van Velden, dann seit 1671 bei dem Maler van der Spyck bis zu seinem am 21. Februar 1677 erfolgten Tode. Durch Glasschleifen gewann er wenigstens teilweise seinen Lebensunterhalt. Vermutlich hat das häufige Einatmen des Glasstaubes bei schwind-süchtiger Anlage das frühe Ende seines Lebens mit herbeigeführt. Größere Gaben wies er zurück, doch hat er von Freunden wahrscheinlich so viel jährlich angenommen, daß er bequem davon hätte leben können. Aus dem Vermächtnis Simons de Vries war ihm eine Rente von 500 Gulden bestimmt, die er aber auf 300 herabsetzte. Einen im Jahre 1673 an ihn ergangenen Ruf nach Heidelberg, wo Karl Ludwig von der Pfalz ihm eine Professur der Philosophie antragen ließ, schlug er aus, um sich nicht in der Freiheit des Philosophierens, obschon diese ihm zugestanden wurde, durch unvermeidliche Kollisionen behindert zu finden. Persönlichen Umgang hatte er nicht viel. Zu seinen näheren Freunden gehörte der Arzt Ludwig Meyer aus Amsterdam, der sich auch um die Ausgabe seiner Werke verdient machte, und Heinrich Oldenburg aus Bremen, mit denen er in lebhaftem Briefwechsel stand. Auch Tschirnhausen war mit ihm persönlich bekannt; Leibniz hatte auf seiner Durchreise durch den Haag mehrere zum Teil lange Unterredungen mit ihm, bei denen Spinoza dem sehr viel jüngeren Leibniz auch Stücke aus seiner Ethik vorlas, doch hat die persönliche Bekanntschaft zu keinem engeren, etwa freundschaftlichen Verhältnis zwischen den beiden geführt. Im Gegenteil scheint sogar nach dem Besuch der früher allerdings auch nur spärlich gepflogene Briefwechsel aufgehört zu haben. In seinem Leben zeigte sich Spinoza als wahrer Philosoph; er ließ seine Lehre in seiner Persönlichkeit und seinem Leben lebendige Gestalt gewinnen. Herr seiner Leidenschaften, nie übermäßig fröhlich oder traurig, im Verkehr mit anderen, auch geistig viel tiefer Stehenden, voller Wohlwollen, über äußere Ehren und äußeren Besitz erhaben, zwar nicht asketisch gesinnt, aber doch ein Mann von sehr wenig Bedürfnissen, sein ganzes Leben der Erkenntnis widmend und in der durch die Erkenntnis ge-

schaffen Liebe aufgehend, so ist er das Musterbild eines Weisen. — Am 14. September 1880 ist ein Standbild Spinozas im Haag enthüllt worden. — Die Reihenfolge der Schriften und die Zeit, in der die einzelnen verfaßt worden sind, steht keineswegs fest. So weicht z. B. Busse in seinen Beiträgen zur Entwicklungsgeschichte Spinozas von den folgenden Annahmen nicht unerheblich ab.

Der *Tractatus de Deo et homine ejusque felicitate* ist vor dem September 1661, wahrscheinlich zwischen 1658 und 1660, verfaßt worden, wiewohl die in ihm sich zeigende Bekanntschaft mit christlicher Theologie und das Bestreben, christliche Lehren im philosophischen Sinne umzudeuten, keineswegs, wie Freudenthal meint, notwendig darauf schließen lassen, daß der Traktat erst einige Jahre, nachdem Spinoza aus der jüdischen Gemeinschaft geschieden, verfaßt sein könne. Die Schrift hat einen synthetischen, wahrscheinlich im Jahre 1661 verfaßten Anhang und ist ein Entwurf des Systems, der als eine Vorstufe der „Ethik“ betrachtet werden kann. Manche Mängel und Unfertigkeiten treten in der Schrift hervor, die leicht zur Vermutung führen möchten, sie stamme gar nicht von Spinoza her. So fehlt es öfter an Übereinstimmung zwischen einzelnen Teilen; Widersprüche, Zusammenhanglosigkeit, Wiederholungen, logische Schwächen, Hinweise auf künftig zu Erörterndes, das aber dann nicht vorkommt — das sind Punkte, die an der Autorschaft Spinozas fast zweifeln lassen; wozu noch kommt, daß der Traktat weder von Spinoza selbst, noch von sonst jemand zu dessen Zeit erwähnt wird. Aber er ist äußerlich zu gut bezeugt, da in den Handschriften Spinoza als Verfasser genannt wird, und ebenso spricht der Inhalt durchweg für Spinoza, besonders auch der Schluß, wo er seine Freunde zur Vorsicht bei der Verbreitung dieser Schrift mahnt. Es ist wohl richtig, mit Freudenthal anzunehmen, daß der Traktat nicht etwa ein unreifes Jugendwerk des Philosophen sei, sondern vielmehr ein nicht durchgearbeiteter Entwurf, nur für einen kleineren Kreis von Freunden, aber nicht für die Öffentlichkeit bestimmt, bald mehr, bald weniger ausgeführt, so daß die einzelnen Teile nicht gleichwertig sind, auch zu verschiedenen Zeiten entstanden. Nachträge und Anmerkungen sind wahrscheinlich dann von Spinoza hinzugefügt worden, um Unvollkommenheiten abzuheben. Das ganze Material kam dann vielleicht in die Hände eines nicht geschickten Redaktors, der Doppelfassungen eines Gedankens, auch Widerspruchsvolles aufnahm und durch eigene Bemerkungen Nichtzusammenhängendes verband. Spätere Abschreiber mögen dann weiter willkürlich verfahren sein, manches weggelassen und eigenes noch zugesetzt haben (Freudenthal).

Hinter dem 2. Kapitel sind unvermittelt eingefügt zwei kurze Gespräche von wenig Bedeutung, das erste ein Gespräch zwischen Verstand, Liebe, Geist und Begehrlichkeit, das zweite zwischen Erasmus und Theophilus (Spinoza selbst). In dem ersten dieser Gespräche geht Spinoza von dem Begriff der Natur, als der ewigen Einheit, als dem Unendlichen aus. Dies könnte an Giordano Bruno erinnern. Aber wenn auch Spinoza, was nicht mit Notwendigkeit anzunehmen ist, hierbei Kenntnis Brunos zeigt, so geht daraus noch nicht hervor, daß die Dialoge vor dem Traktat verfaßt seien, und daß man in ihnen eine naturalistische Periode in der Entwicklung von Spinozas Alleinslehre zu finden habe (siehe namentlich Avenarius). Wahrscheinlich sind die beiden Gespräche ungefähr in derselben Zeit wie der Traktat entstanden, ohne daß sie für diesen, als Scholien etwa, bestimmt zu sein brauchten, indem sich Spinoza einmal freier in der Gesprächsform ergehen wollte. Von diesem später nicht mehr beachtet, sind sie

dann in den Traktat von einem Fernerstehenden mit aufgenommen worden, als der Erhaltung wert. Die Einfügung ist freilich sehr unglücklich geraten.

Die grundlegenden metaphysischen Ansichten Spinozas, wie sie in der Ethik sich finden, zeigen sich schon in den Dialogen, wie auch in dem Traktat, wenn gleich auf psychologischem Gebiet und auch sonst manche Verschiedenheiten hervortreten. Gottes Existenz gehört nach dem Traktat selbst zu seinem Wesen. Auch setzt die Gottes-Idee, die in uns ist, Gott als ihre Ursache voraus. Gott ist das vollkommenste Wesen (*ens perfectissimum*). Gott ist ein Wesen, von welchem unendliche Eigenschaften ausgesagt werden, deren jede in ihrer Art unendlich vollkommen ist. Jede Substanz muß (mindestens in ihrer Art) unendlich vollkommen sein, weil sie weder durch sich, noch durch ein anderes zur Endlichkeit determiniert sein kann; es gibt nicht zwei einander gleiche Substanzen, da solche einander einschränken würden; eine Substanz kann nicht eine andere Substanz hervorbringen und nicht von einer anderen Substanz hervorgebracht werden. Jede Substanz, die in Gottes unendlichem Verstande ist, ist auch wirklich in der Natur; in der Natur aber sind nicht verschiedene Substanzen, sondern sie ist nur ein Wesen und identisch mit Gott, wie derselbe oben definiert worden ist. — Spinoza geht hiernach in diesem Traktat nicht von einer Definition des Substanzbegriffs aus, um zum Gottesbegriffe zu gelangen; aber der Gedanke, daß Gott sei und alle Realität in sich vereinige, ist auch hier bereits das Beweismittel der Lehre, daß nur eine Substanz existiere und Denken und Ausdehnung nicht Substanzen, sondern Attribute seien. Daneben weist Spinoza darauf hin, daß wir in der Natur die Einheit sehen, daß insbesondere in uns Denken und Ausdehnung vereinigt seien; da nun Denken und Ausdehnung ihrer Natur nach keine Gemeinschaft miteinander haben und jedes ohne das andere klar gedacht werden kann, was Spinoza dem Cartesius zugibt, so ist ihre tatsächliche Vereinigung und Wechselwirkung in uns nur dadurch möglich, daß sie beide auf die nämliche Substanz bezogen sind. Den positiven Religionen gegenüber vertritt Spinoza auch hier schon den Rationalismus, in dem es in religiöser Beziehung auch nur auf eine adäquate, d. h. klare und deutliche Erkenntnis ankommt. Die Erkenntnis Gottes muß aber in uns Liebe zu ihm erwecken, und in dieser Hingebung an das Höchste ist zugleich unsere persönliche Glückseligkeit gegeben, zu deren Verwirklichung es nicht äußerer Güter bedarf. — So tritt auch hier schon der praktische Standpunkt Spinozas deutlich hervor.

Es läßt sich annehmen, daß neben der durch die Erziehung im Judentum festgewurzelten religiösen Überzeugung von der strengen Einheit Gottes und der Anlehnung an ältere jüdische Philosophie auch die psychologischen Betrachtungen, die damals in der kartesianischen Schule mit besonderer Lebhaftigkeit über die Wechselbeziehung zwischen Seele und Leib angestellt wurden, und daß insbesondere die unverkennbare Naturwidrigkeit des aus den kartesianischen Prinzipien mit Notwendigkeit herfließenden Okkasionalismus, den namentlich Geulincx ausgebildet hatte, auf Spinozas Lehre von der Einheit der Substanz den beträchtlichsten genetischen Einfluß geübt habe. Dazu kam anderseits Spinozas Bekanntschaft mit neuplatonischen Doktrinen, sei es, daß diese durch die Kabbala oder durch Schriften Giord. Brunos oder, was das Wahrscheinlichste ist, durch beides vermittelt war. Die hieraus stammenden poetisch-philosophischen Anschauungen hat Spinoza, indem er sie in wissenschaftliche Begriffe umzusetzen unternahm, mit den Resultaten verschmolzen, die sich ihm aus der Kritik des Kartesianismus ergaben.

Ein vor dieser Kritik liegendes Stadium einer Entwicklung in Spinozas Metaphysik in dem *Tractatus de Deo etc.* anzunehmen (s. Sigwart a. a. O. S. 131 ff.),

liegt kein Grund vor. Mit der Lehre des Cartesius war Spinoza schon bei der Abfassung der Dialoge und erst recht bei der des *Tractatus* bekannt. Zwischen die Abfassungszeit eben dieses *Tractatus* und des *Tractatus de intellectus emendatione* mag das Studium der Lehre Bacons fallen. — Von den Unterschieden zwischen dem Traktat und der Ethik sind die wichtigsten, daß im Traktat der Begriff Gottes als des vollkommensten Wesens vorangeht, in der Ethik der Begriff der Substanz als des in und durch sich Seienden, was aber keine wesentliche Abweichung ist, und daß in dem Traktat zwischen Denken und Ausdehnung trotz ihrer völligen Ungleichartigkeit, wonach sie begrifflich nichts miteinander gemein haben, ein reales Kausalverhältnis angenommen wird, wogegen die Ethik alle Kausalität an Gleichartigkeit bindet und daher zwischen Denken und Ausdehnung kein Kausalverhältnis annimmt.

Der (Fragment gebliebene) *Tractatus de intellectus emendatione* gehört zu den früheren Schriften Spinozas, wie es in der Vorrede zu den *Opera posthuma* (1677), in denen er zuerst erschien, heißt: *est ex prioribus nostri philosophi operibus, testibus et stilo et conceptibus iam multos ante annos conscriptus*. Er ist wahrscheinlich vor 1662 verfaßt und sollte offenbar etwas Ähnliches bieten wie die Schrift Descartes' *De methodo*, die allerdings viel mehr Persönliches als der Traktat Spinozas bringt, aber doch den Weg, in den Wissenschaften die Wahrheit zu finden, zeigen sollte. Zur Vollendung dieses Traktats ist Spinoza wahrscheinlich deshalb nicht gekommen, weil die Gedanken über die Methode, die er hier ausführen wollte, in dem Hauptwerk, der Ethik, den Grundzügen nach gleichfalls enthalten sind. Die Güter der Welt befriedigen nicht. Die Wahrheits-erkenntnis ist das edelste Gut. Von den wahren Ideen unterscheiden sich die *factae*, *falsae* und die *dubiae*. Die erste ewige Wahrheit ist die, daß Gott existiere. — Auch in dieser Abhandlung findet sich die praktische Richtung Spinozas, indem die ganze Untersuchung geführt wird, um zu erforschen, ob es ein Gut gebe, das fortdauernde und höchste Freude gewähre. Die ersten Worte lauten: *Postquam me experientia docuit omnia, quae in communi vita frequenter occurrunt, vana et futilia esse —, constitui tandem inquirere, an aliquid daretur, quo invento et acquisito continua ac summa in aeternum fruerer laetitia*. Wie in der Ethik, so haben *bonum* und *malum* schon hier nur relative, keine absolute Bedeutung: *nihil enim in sua natura spectatum perfectum dicitur vel imperfectum, praesertim, postquam novimus omnia quae fiunt, secundum aeternum ordinem et secundum certas naturae leges fieri*.

Der *Tractatus theologico-politicus*, auf frühen Studien beruhend (in seinen Grundzügen nach Avenarius' Vermutung, die an sich nicht unwahrscheinlich, obschon nicht durch direkte Anzeichen unterstützt ist, bereits 1657—1661 aufgezeichnet, für den Druck bearbeitet 1665—1670), ist eine beredte, von persönlicher Erfahrung getragene Verteidigung der Denk- und Redefreiheit auf dem Gebiete der Religion („quandoquidem religio non tam in actionibus externis, quam in animi simplicitate ac veritate consistit, nullius juris neque autoritatis publicae est“). Sein Hauptinhalt ist in dem längeren Titel schon angegeben. Er ruht in seiner spekulativen Doktrin auf dem Grundgedanken der wesentlichen Verschiedenheit der Aufgabe der positiven Religion und der Philosophie. Keine von beiden dient (*ancillatur*) der andern, sondern jede hat ihre eigentümliche Aufgabe. Sp. scheint an Maimonides in seiner eigenen Gedankenbildung kritisch angeknüpft zu haben, indem er von der Annahme des mittelalterlichen Philosophen, der zum philosophischen Denken hinleiten wollte, das Gesetz sei nicht bloß zur Übung des Gehorsams, sondern auch als Offenbarung der höchsten Wahrheiten den Juden

gegeben, zu der entgegengesetzten, dem Tract. theol.-polit. zugrunde liegenden fortging, die dem Bedürfnis dient, bei gesichertem Interesse an philosophischem Denken dasselbe von der nur zeitweilig wohlthätigen Gebundenheit zu befreien: die Religion ziele nicht auf Wahrheitserkenntnis als solche, sondern auf Gehorsam ab (wie später im gleichen Interesse Mos. Mendelssohn dem Judentum Freiheit von bindenden Dogmen vindizierte und Schleiermacher die Religion als beruhend auf dem Gefühl und die Philosophie als das Streben nach objektiv gültiger Erkenntnis voneinander sonderte und einander koordinierte). *Ratio obtinet regnum veritatis et sapientiae, theologia autem pietatis et obedientiae*. Demgemäß soll weder (mit Maimonides) die Bibel zur Übereinstimmung mit unserer Vernunft gedeutet, noch (mit Jehuda Alpakhar und anderen Rabbinen) die Vernunft der Bibel unterworfen werden; die Bibel will nicht Naturgesetze offenbaren, sondern Sittengesetze aufstellen. Sobald die Religion sich die Herrschaft über die Philosophie anmaßt, so zeigt sich sogleich fanatischer Glaubenseifer, und mit dem Frieden ist es zu Ende. Hiermit sind die Grundlagen des Staates untergraben, und demnach darf dieser seines eigenen Bestandes wegen diese Übergriffe nicht dulden.

Aber die Freiheit der Wissenschaft liegt auch im Interesse der Religion selbst. Wenn nämlich dem Glauben es nicht mehr zusteht, in Sachen des Denkens zu richten, so liegt es ihm auch fern, Andersdenkende zu verfolgen. Und erst dann kann das wahrhaft religiöse Leben sich entwickeln, das in Liebe und Frömmigkeit besteht. Durch sein Prinzip, daß wir nicht die wahre Deutung einer Schriftstelle mit der Wahrheit der Sache verwechseln dürfen, gewinnt Sp. die Möglichkeit einer nicht an dogmatische Voraussetzungen gebundenen historisch-kritischen Betrachtung der Bibel, besonders des Alten Testaments, die er dann, zum Teil im Anschluß an den im 11. Jahrh. n. Chr. lebenden Ibn Esra, im einzelnen durchführt. Er hat wenigstens die Probleme für die ganze biblische Kritik richtiggestellt und ist so als „Vater der biblischen Kritik“ zu bezeichnen, wenn er auch in seinen Einzeluntersuchungen nicht immer glücklich war. Bemerkenswert ist der Vorrang, den Sp. (Tr. th.-pol. c. 1) Christo vor Moses und den Propheten darum einräumt, weil er nicht durch Worte, wie Moses sie vernahm, und nicht durch Visionen Gottes Offenbarung empfangen, sondern dieselbe unmittelbar in seinem Bewußtsein gefunden habe, so daß in ihm in diesem Sinne die göttliche Weisheit menschliche Natur angenommen habe.

Das politische Ideal war in diesem Traktat die Demokratie, der Zweck des Staates die Freiheit, freilich auch *secure et commode vivere*. Vielleicht hing Spinozas Bevorzugung der Demokratie mit seiner Kenntnis der Kollegianten zusammen, in deren Gemeinschaft der Grundsatz der Freiheit und Gleichheit galt. Übrigens spricht Spinoza am Schluß des Traktats ausdrücklich aus, daß er alles, was er hier gesagt, der Prüfung und dem Urteil der Staatsobrigkeit unterwerfe. Sei diese der Meinung, daß etwas von dem, was er gesagt habe, gegen die Landesgesetze streite oder dem gemeinen Wohle schade, so solle dies als ungesagt gelten. *Scio me hominem esse et errare potuisse*. — Sp.s philosophisches System ist in dem Tract. theol.-pol. nicht als solches entwickelt: viele Voraussetzungen stimmen nicht zur Ethik und können nur als Akkommodationen gelten.

In den „Prinzipien der Philosophie des Descartes“ nebst den angehängten „*Cogitata metaphysica*“, geschr. im Winter 1662–1663, stellt Sp. nicht seine eigene Doktrin dar, was er in der Vorrede (durch den Herausgeber, seinen Freund L. Meyer) ausdrücklich erklären läßt. Das Werk war, wenigstens in einem Teil, zum Behuf des Unterrichts eines jungen Mannes, Alb. Burgh, ab-

gefaßt, den Spinoza nicht für reif hielt für seine eigene Philosophie. Auf Zureden seiner Freunde setzte er es später fort und ließ es herausgeben. Er war zur Zeit der Abfassung im wesentlichen bereits zu den in den späteren Schriften entwickelten Überzeugungen gelangt. Die *Cogitata*, deren Inhalt aus dem ausführlichen Titel hervorgeht, sind nach Freudenthal „eine vom Standpunkte des Cartesianismus aus entworfene, in den Formen der jüngeren Scholastik sich haltende gedrängte Darstellung von Hauptpunkten der Metaphysik“ und weisen nach demselben eine nähere Beziehung zu Suarez, Martini, Combachius, Scheibler, Burgersdijk auf.

In dem (von Spinoza kurz vor seinem Tode verfaßten, aber unvollendeten) *Tractatus politicus* tritt Spinoza, so sehr er im übrigen des Hobbes Grundanschauungen billigt, doch der absolutistischen Theorie desselben scharf entgegen. Um aus dem *bellum omnium contra omnes*, das er mit Hobbes als den ursprünglichen Zustand ansieht, herauszukommen, ist nicht der Despotismus das richtige Mittel, sondern ein Gemeinwesen, das sich auf die freie Zustimmung der Staatsbürger gründet und dann gesetzlich geordnet ist; denn auch das Recht der Obrigkeit muß Grenzen haben. Er huldigt hier der aristokratischen Regierung als Musterstaat, da deren fundamentale Rechte mit der Vernunft und dem allgemeinen Triebe der Menschen übereinstimmen. Nicht die Freiheit, sondern die Sicherheit bezeichnet er hier als Staatsziel. Güterfreiheit soll freilich herrschen. Die Regierung soll die Handlungen, aber nicht die Überzeugungen der Menschen zur Einstimmigkeit bringen. Tut sie den Überzeugungen Zwang an, so provoziert sie den Aufstand. Männer aus dem Volk, aber durch die Regierung ausgewählt, sollen der Regierung bei der Gesetzgebung und Verwaltung zur Seite stehen. Ein zu Spinozas Substantialismus ebenso, wie Rousseaus Volkssouveränität mit Parteienvertretung und antagonistischer Lähmung zu dessen Individualismus passender Vorschlag. — Im ganzen ist anzuerkennen, daß Spinoza trotz mancher Anregungen, die er von seiner Zeit erhalten, doch in seiner Lehre vom Staat universelle Bedeutung hat, auch das Naturrecht schon zu schätzen verstand und seine politischen Ansichten mit seinem System in Verbindung zu bringen wußte. S. dazu Alfr. Kühne, *Sp.s Tractatus politicus u. d. parteipolit. Verhältnisse der Niederlande*, in: *Philos. Abhandlung.*, gewidmet Max Heinze, Berlin 1906, S. 92—100. Kurt Worms, *Sp.s Naturrecht*, A. f. G. d. Ph. 17, 1905.

In dem *Compendium grammatices linguae Hebraeae* hat man die Vorliebe des Substanzlehrers für das Substantivum bemerkenswert gefunden. Vgl. darüb. besond. die unt. S. 128, angef. Abh. von Jac. Bernays, im Anh. zu Schaarschmidts Schrift, Bonn 1850, und Ad. Chajes, *D. hebr. Gramm.* Sp.s, Bresl. 1869.

Die Ethik ist ihrem Hauptinhalt nach in den Jahren 1662—1665 verfaßt worden, scheint aber bis zu Spinozas Tod immerfort überarbeitet worden zu sein. 1665 war noch der Gesamtinhalt in drei Bücher verteilt, die später zu fünf Büchern erweitert wurden. Nicht unwahrscheinlich ist es, daß Spinoza dem dritten und vierten Buch erst nach Bekanntschaft mit hobbesschen Werken ihre jetzige Gestalt gab. Er geht in der Ethik von der kartesischen Definition der Substanz aus, die er konsequenter durchführt, als von Descartes selbst geschehen war. Descartes hatte die Substanz schlechthin definiert als *res quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum*, die *substantia creata* aber: *res, quae solo Dei concursu eget ad existendum*. Sp. definiert (*Eth.* p. I, def. 3): *per substantiam*

intelligo id, quod in se est et per se concipitur, hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat.*)

Über die Briefe Spinozas ist das Nötige oben, S. 117, in der Literatur mitgeteilt.

§ 17. Die Methode Spinozas in seinem Hauptwerke, der Ethik, ist die streng mathematische, indem aus wenigen Elementen alles übrige synthetisch abgeleitet wird, und zwar ohne Zuhilfenahme der Erfahrung aus reiner Vernunft, so daß Spinoza sich zum vollen Rationalismus bekennt. Unter der Substanz versteht er das, was in sich ist und aus sich zu begreifen ist. Es gibt nur Eine Substanz, diese ist Gott, und Gott ist gleich der Natur. Die Substanz hat zwei uns erkennbare Grundeigenschaften oder Attribute, nämlich Denken und Ausdehnung, außerdem, da sie unendlich in jeder Beziehung ist, noch unzählig viele uns unerkennbare Attribute. Es gibt nicht wie bei Descartes eine ausgedehnte Substanz neben einer denkenden Substanz. Zu den unwesentlichen, wechselnden Gestaltungen oder Modis dieser Attribute gehört die individuelle Existenz. Diese kommt Gott nicht zu, denn sonst wäre er endlich und nicht absolut; jede Determination ist eine Negation. Gott ist die immanente (nicht eine aus sich heraustretende) Ursache der Gesamtheit der endlichen Dinge oder der Welt. Gott wirkt nach der inneren Notwendigkeit seines Wesens; eben hierin liegt seine Freiheit. Er bewirkt alles Einzelne nur mittelbar, durch anderes Einzelnes, womit es im Kausalnexus steht. Es gibt kein unmittelbares Wirken Gottes nach Zwecken, sondern die Dinge müssen in streng mathematischer Weise aus Gott abgeleitet werden, und es ist demnach auch für Gott die Möglichkeit genommen, etwas willkürlich zu tun oder zu unterlassen. Im Grunde

*) Spinoza sowohl wie Descartes haben in der Definition der Substanz die beiden Kategorien nicht auseinander gehalten, die Kant als Subsistenz (wozu die Inhärenz der Prädikate das Korrelat bildet) und Kausalität (wozu als Korrelat die Dependenz der Folgen gehört) unterscheidet; die *oîota* des Aristoteles wird mit der wirkenden Ursache gleichgesetzt. Da nun Gott von beiden als die einzige Ursache alles Seienden anerkannt (obschon nicht durch fehlerfreie Beweise dargestellt) wird, so folgt sofort, daß er beiden auch als die einzige Substanz gelten muß. Daß Descartes Substanzen annimmt, die unter seine Definition der Substanz sich nicht subsumieren lassen, ist eine Inkonsequenz, welche Spinoza vermeidet, der Gott als die einzige Substanz bezeichnet und alles, was nicht Gott ist, auch nicht als eine Substanz anerkennt. Ist in die Definition der Substanz die Nichtinhärenz und die Nichtdependenz zugleich aufgenommen worden, so folgt daraus jedoch immer noch nicht, daß Bedingtes, wenn es gleich nicht Substanz genannt werden darf, nur als etwas Inhärentes existieren könne, sondern es folgt nur, daß noch ein anderer Terminus erforderlich sei, um solches zu bezeichnen, was Träger des Inhärierenden und doch als Bedingtes von anderen abhängig ist; falls aber die Bildung eines solchen Terminus nicht erfolgen soll, dann muß die Definition der Substanz in einer Weise gebildet werden, welche die Unterscheidung der beiden wesentlich verschiedenen Verhältnisse: Inhärenz und Dependenz, involviert. Andernfalls ist der vermeintliche Beweis eine Subreption.

kann es bei Spinoza weder einen realen Zweck, noch eine reale wirkende Ursache, noch eine eigentliche Bewegung geben. Ein Übergang aus dem einen starren Sein in die Mannigfaltigkeit und Vielbeweglichkeit des Werdens stößt bei ihm auf unüberwindliche Schwierigkeiten. Es geht alles in die logisch mathematische Folge auf, ja alles Leben muß in ihr ersterben. Eine von dem Kausalitätsverhältnis eximierte menschliche Freiheit kann es nicht geben. Es wirkt immer nur ein Modus der Ausdehnung auf einen anderen Modus der Ausdehnung und ein Modus des Denkens auf einen anderen Modus des Denkens ein, so daß Spinoza den reinen und strengen Determinismus lehrt. Zwischen dem Denken und der Ausdehnung dagegen besteht kein Kausalnexus, sondern eine durchgängige Übereinstimmung; die Ordnung und Verbindung der Gedanken ist mit der Ordnung und Verbindung der ausgedehnten Dinge identisch, indem jeder Gedanke immer nur die Idee des zugehörigen Modus der Ausdehnung ist. In dieser Identität des Psychischen im weitesten Sinne (Seelischen, Geistigen, Kraft) mit dem Ausgedehnten, das als Materielles perzipiert wird, ist ein strenger Monismus von Spinoza aufgestellt, der neben dem Dualismus, Spiritualismus, Materialismus, Kritizismus als eine der großen und beachtenswerten philosophischen Hypothesen angesehen werden muß und besonders für die Anthropologie von großer Tragweite ist.

Es gibt nach Spinoza eine Stufenfolge in der Klarheit und dem Werte der menschlichen Gedanken von den verworrenen Vorstellungen bis zu der adäquaten Erkenntnis, die alles Einzelne aus dem Ganzen, die Dinge nicht als zufällige, sondern als notwendige unter der Form der Ewigkeit (*sub specie aeternitatis*) auffaßt, d. h. sie auf Gott bezieht. An das verworrene, am Endlichen haftende Vorstellen knüpfen sich die Affekte, soweit sie leidende Zustände der Seele sind. Es gibt drei ursprüngliche Affekte, auf die alle übrigen zurückgeführt werden, nämlich Begierde, Freude, Traurigkeit. Von dem verworrenen Vorstellen und den durch dieses verursachten Affekten hängt auch ab die Knechtschaft des Willens. An die höchste Art der Erkenntnis, an die Intuition, knüpft sich aber der höchste und stärkste Affekt, die intellektuelle Liebe zu Gott, die entsteht, wenn wir Freude haben in adäquater Erkenntnis, in der Zurückführung der Dinge auf Gott, oder in der Anschauung der Dinge in Gott. In der intellektuellen Liebe liegt unsere Freiheit, unsere Tugend, unser Glück. Nicht ein der Tugend beigegebener Lohn, sondern die Tugend selbst ist die Seligkeit. Das ganze Leben, auch das ethische, ist beherrscht durch den Trieb nach Selbsterhaltung, der in dem Wesen des Geistes liegt. Alle Affekte sind durch dieses Streben bedingt; sie sind teils Hemmungen (*passiones*), teils Förderungen (*actiones*) desselben. Auch alle Tugend

beruht auf ihm. In der intellektuellen Liebe zeigt sich trotz des ausgesprochenen Rationalismus die Hinneigung Spinozas zur Mystik.

Von den Schriften und Abhandlungen, welche die Philosophie Spinozas im ganzen oder einzelne Teile derselben nach Quellen behandeln, seien folgende genannt, wobei einigen bei der Bedeutung der Spinozastudien auch für die Gegenwart kurze Bemerkungen beigelegt sind:

H. Ritter, Ueb. d. Einfl. d. Philos. des Cartesius auf die Ausbildung der des Spinoza, Lpz. u. Altenb. 1817. H. C. W. Sigwart, Ueb. d. Zsmhg. des Spinozism. m. d. cartesian. Philos., Tüb. 1816; vgl. dessen Beiträge z. Erläuterung d. Spinozism., Tüb. 1838; Der Spinozism. histor. u. philos. erläut., Tüb. 1839; Vergleichungen d. Rechts- und Staatstheorie des B. Sp. und des Th. Hobbes, Tüb. 1842. L. Strümpell, D. sittl. Weltans. Sp.s, Blätt. f. litt. Unterh., 1840, abgedr. in Abhandl. aus d. Geb. d. Eth. etc., I. H., Lpz. 1895. K. Thomas, Sp. als Metaphysiker, Kgsbg. 1840. (Thomas schreibt dem Spinoza einen Pluralismus zu, indem er die nominalistisch-individualistischen Elemente hervorhebt, die allerdings in Spinozas Doktrin enthalten, jedoch nur neben dem herrschenden pantheistischen Monismus nebenbei mitenthalten sind.)

J. A. Voigtländer, Spinoza nicht Pantheist, sondern Theist, in: Theol. Stud. u. Kritiken, 1841, Heft 3. F. Baader, Ueb. d. Nothwendigk. der Revision der Wissensch. in Bez. auf spinozist. Systeme, Erlang. 1841. Vgl. auch die den Spinozismus betreffenden Abschnitte bei Bouillier, Hist. de la philos. Cartésienne, und bei Damiron, Hist. de la philos. du XVII. siècle, und Victor Cousin, Des rapports du Cartésianisme et du Spinozisme, in: Fragments de philos. Cartésienne, Paris 1852. Ad. Helfferich, Sp. u. Leibniz od. d. Wes. d. Idealism. u. d. Realism., Hamb. u. Gotha 1846. F. Keller, Sp. u. Leibniz üb. d. Freih. d. menschl. Willens, Erlang. 1847. J. E. Erdmann, D. Grundbegriffe des Spinozism., in: Verm. Aufs., Lpz. 1848, S. 118—192. C. Schaarschmidt, Des Cartes u. Sp., urkundl. Darstellung der Philos. Beider, nebst e. Abhdlg. v. Jac. Bernays üb. Spinozas hebr. Grammatik, Bonn 1850. C. H(eble)r, Sp.s Lehre vom Verhältn. d. Substanz zu ihr. Bestimmtheiten, Bern 1850; Hebler, Lessing-Studien, Bern 1862, S. 116 ff. R. Zimmermann, Ueb. einige logische Fehler d. spinozist. Ethik, im Octoberheft 1850 u. Aprilheft 1851 d. Sitzungsber. d. philos.-hist. Cl. des kaiserl. Akad. d. Wiss., auch in Zs Studien u. Kr., Wien 1870, wieder abgedruckt. J. E. Horn, Sp.s Staatslehre, Dessau 1851, 2. A. Dresd. 1863.

A. Trendelenburg, Ueb. Sp.s Grundged. u. dess. Erfolg, aus den Abhandlgn. d. kais. Akad. d. Wiss., im II. Bd. der Hist. Beiträge z. Phil., Berl. 1855, S. 31 bis 111; vgl. dess. Abh. üb. d. letzt. Untersch. d. philos. Systeme, in d. Beitr. II, S. 1—30; ferner über die aufgefundenen Ergänzungen etc. (s. ob. S. 116). („Entweder steht die Kraft der wirkenden Ursache vor und über dem Gedanken, oder der Gedanke steht vor und über der Kraft, oder endlich Gedanke und Kraft sind im Grunde dieselben; — in Spinoza erscheint der Gegensatz von Gedanke und blinder Kraft als Denken und Ausdehnung, cogitatio und extensio, und Spinoza fasst beide ohne Ueberordnung und Unterordnung in Eins“, — so bezeichnet Trendelenburg Sp.s Grundgedanken, wobei jedoch — auch abgesehen davon, daß die Disjunktion der möglichen Standpunkte den Kritizismus [im kantischen Sinne] nicht mitumfaßt, der jenen Gegensatz nicht für real, sondern für bloß unserer subjektiven Auffassung angehörig hält — in bezug auf Spinoza selbst sehr fraglich ist, ob die Identifizierung der Ausdehnung mit „blinder Kraft“ im Sinne des Spinoza zutreffend sei, und nicht vielmehr nach Spinoza innerhalb der Cogitatio selbst „blinde“ Kraft und höhere, bewußte und zühöchst geistige Kraft als niedriger und höherer Grad der Beseeltheit [vgl. Eth. II, prop. 13: „omnia, quamvis diversis gradibus, animata sunt“] zu unterscheiden seien, denen innerhalb der Ausdehnung die elementare Form und Bewegung und die kompliziertere [die letztere insbesondere im Gehirn] entsprechen. Es ist falsch, daß, „wo das Denken nicht auf die Ausdehnung wirken und sie nicht nach einer im Voraus vorgestellten Wirkung richten kann, der Zweck unmöglich“ sei. Nicht auf die „Ausdehnung“, sondern auf die untergeordnete Kraft wirkt das Denken, und die dem Denken zugehörige Bewegung wirkt auf die jener Kraft entsprechende Bewegung; der intellectus infinitus geht dem endlichen Intellekt und dieser wiederum den niederen bewußten und unbewußten Kräften in der Weltordnung überhaupt und insbesondere in der sittlichen Ordnung bestimmend voran, und in diesem Sinne vermag der Mensch,

aber freilich nicht Gott, der als unendliche Substanz nicht eine Person sein kann, nach Zwecken zu handeln.)

Th. Hub. Weber, *Sp. atque Leibniti phil.*, comm., Bonn. 1858. F. E. Bader, *B. de Sp. de rebus singularibus doctrina*, Berol. (Pr. der Kgsst. Realsch.) 1858. J. H. Löwe, *Ueb. d. Gottesbegr. Sp.s u. dess. Schicksale*, als Anh. zu Löwes Schrift über die Philos. Fichtes, Stuttg. 1862. (Löwe sucht durch Hervorhebung des Unterschieds zwischen der „cogitatio“ als unpersönlichem Attribut der Substanz und dem „infinitus intellectus Dei“ als unmittelbarer Wirkung der Substanz diesem unendlichen Intellekt ein absolutes Selbstbewußtsein, eine persönliche Einheit zu vindizieren und so den Gottesbegriff des Spinoza dem theistischen anzunähern. Über dieselbe Frage vgl. u. a. Ed. Böhmer, *Spinozana*, III, in *Z. f. Ph.*, Bd. 42, 1863, S. 92 ff. u. Lehmanns a. a. O. S. 120—125. Emile Saisset, *Maimonide et Spinoza*, in: *Rev. d. deux Mond.*, 37, 1862, S. 296—334.)

Spinoza et la Kabbale, par le rabbin Elie Benamozegh, Paris 1864 (*Extrait de l'Univers israélite*). N. A. Forsberg, *Jemförande Beträktelse of Spinoza's och Malebranche's metafysika princip.*, Akad. Afhandl., Upsala 1864. P. Kramer, *De doctr. Sp. de mente humana*, diss. inaug., Halae 1865. Chr. A. Thilo, *Ueb. Sp.s Religionsphil.*, in: *Ztschr. f. exacte Phil.*, Bd. VI, 1865, S. 113—145; Bd. VI, 1866, S. 389—409; Bd. VII, 1866, S. 60—99. A. v. Oettingen, *Sp.s Ethik u. d. moderne Materialism.*, in: *Dorpater Ztschr. f. Theol. u. Kirche*, Bd. VII, Heft 3. Nourisson, *Sp. et le naturalisme contemporain*, Par. 1866. M. Joël, *Don Chasdaï Creskas religionsphilos. Lehren in ihr. gesch. Einflüsse dargestellt.*, Bresl. 1866, wo besonders Berührungen Spinozas mit diesem von ihm Epist. 29 pr. fin. erwähnten, um 1400 lebenden Talmudisten, welcher der nominalistischen Zeit und Richtung angehörte und dem Determinismus huldigte, aufgezeigt werden, die jedoch nicht sehr weit greifen. Beträchtlicher mag Sp.s frühe, besonders durch Gersonides (Levi ben Gerson, s. Grd. II, § 27) vermittelte Vertrautheit mit dem Averroismus gewesen sein. Paul Janet, *Sp. et le Spinozisme d'après les travaux récents*, in: *Rev. d. deux mond.*, t. 70, 1867, S. 470—498. C. Siegfried, *Sp. als Kritiker und Ausleger des alt. Testam.*, Portenser Progr., Naumb. 1867. Waldem. Hayduck, *De Sp. natura naturata*, diss. inaug., Bresl. 1867.

Mor. Dessauer, *Sp. u. Hobbes*, Inaug.-Diss., Bresl. 1868; *Der Sokrates der Neuzeit und sein Gedankenschatz*, Cöthen 1877. Ad. Gaspary, *Sp. u. Hobbes*, Inaug.-Diss., Berl. 1873. Sal. Rubin, *Sp. u. Maimonides*, Wien 1868. P. Schmidt, *Sp. u. Schleiermacher*, Berl. 1868. F. Urtel, *Sp. de voluntate doctr.*, Hal. 1868.

J. H. v. Kirchmann, *Erläutrgn. zu Sp.s Ethik (als Anh. zur Übersetzung der Ethik, eine Kritik der Doktrin Sp.s von Kirchmanns „realistischem“ Standpunkte aus)*, in der „Philos. Bibl.“ Wilh. Liebreich, *Examen crit. du traité th.-pol. de Sp.*, Strassb. 1869. Jos. Hartwig, *Ueb. d. Verhältn. d. Spinozism. z. cartesianisch. Doctrin*, Inaug.-Diss., Bresl. 1869. Is. Misses, *Sp. u. d. Kabbala*, in der *Zeitschr. f. ex. Philos.* VIII, 1869, S. 359—367. (Nach Misses ist als Ausgangs- und Anhaltspunkt des Spinoza die kabbalistische, dem Maimonides und andern jüdischen Philosophen fremde Benennung Gottes als des Unendlichen, En Soph, anzusehen, die zum Pantheismus dränge; Gott wird auch von Kabbalisten als immanente Ursache und Wesen aller Dinge betrachtet und das Verhältniß des Universums zu Gott mit dem der Falten eines Kleides zum Kleide selbst verglichen, also ähnlich wie von Spinoza das der Modi oder der Affektionen Gottes zu Gott selbst gedacht wird. Die Lehre, daß alles beseelt sei, selbst der Stein, ist von Kabbalisten bereits aufgestellt worden, ebenso die Lehre von einer partiellen Unsterblichkeit der Seele; die Lehre Spinozas von den Attributen stimmt zwar nicht zu der kabbalistischen Verneinung der extensio von der Gottheit, findet aber doch einen Anknüpfungspunkt in der kabbalistischen Doktrin von dem unendlichen Licht, das aus dem Unendlichen durch eine erste Konzentration geworden sei und bereits den Keim der in dem Einen an sich nicht vorhandenen Verschiedenheit enthalte, und worauf allein der Name Jehovah, der stets Wirkende, passe. Die spinozistische Negation der menschlichen Willensfreiheit ist nur eine von der Kabbala nicht gezogene, folgerechte Systemkonsequenz. Auf die neuplatonischen und gnostischen Quellen der Kabbala selbst weist Misses hin in seiner Schrift: *Zofnath Paaneach*, Darst. u. krit. Beleuchtung der jüd. Geheimlehre, Krakau 1862—1863. Außer Ibn Gebirol hat auch der von Spinoza geschätzte biblische Kritiker Ibn Esra manche neuplatonischen Gedanken reproduziert. — Doch möchten diese Ähnlichkeiten wohl nur zum geringsten Teile genetische Bedeutung haben. In der Opposition des Spinoza

gegen die dualistische Psychologie des Cartesius liegt unzweifelhaft die Quelle seiner Identifizierung der ausgedehnten und denkenden Substanz.)

Mor. Brasch, B. v. Sp.s System der Philos. nach d. Ethik u. d. übrig. Trakt. desselben in genet. Entw. darg. mit e. Biogr. Sp.s, Berlin 1770. R. Willis, Ben. de Spinoza, his Ethics, Life, Letters and Influence on modern religious thought, London 1870. E. Albert Frayssé, L'idée de Dieu dans Spinoza, Paris 1870. M. Joël, Sp.s th.-pol. Tract. auf seine Quellen geprüft, Bresl. 1870; Z. Genesis der Lehre Sp.s mit bes. Berücksichtigung d. kurz. Tractats „von Gott, d. Mensch. u. dess. Glückseligkeit“, ebd. 1871. F. Bratuschek, Worin besteh. d. unzähl. Attribute d. Substanz bei Sp.? in: phil. Monatshft. VII, 193—214. Hnr. Kratz, Sp.s Ansicht üb. d. Zweckbegr., Götting. Inaug.-D., Neuwied u. Lpz. 1871. Reinh. Walter, Ueb. d. Vhlt. d. Subst. z. ihr. Attributen in d. Lehre Sp.s mit besond. Berücks. d. Auffassung desselb. bei Kuno Fischer, Erdmann u. Trendelenburg, Erlang. Inaug.-D., Nürnberg. 1871. S. E. Löwenhardt, B. v. Sp. in s. Verhältn. z. Philos. u. Naturforschung d. neuer. Zeit, Berl. 1872 (1871). Joh. Volkelt, Pantheism. u. Individualism. im Syst. Sp.s, Lpz. 1872. Marc. Dienstfertig, D. menschl. Freih. nach Sp., Inaug.-D., Bresl. 1872. P. Wetzel, D. Zweckbegr. bei Sp., Lpz. 1873. Dörffling, D. Ansichten Sp.s üb. d. Wesen der Affecte, Diss., Rost. 1873. G. Busolt, Die Grundzüge der Erkenntnistheorie u. Metaphys. Sp.s, Berlin 1875. Reinh. Albert, Sp.s L. üb. d. Existenz Einer Substanz, R. S. Pr., Dresd. 1875. Henke, D. L. v. d. Attributen b. Sp., R. S. Pr., Perleberg 1875. S. Turbiglio, Bened. Sp. e le trasformazioni del suo pensiero, Roma 1875. A. Gordon, Sp.s Psychologie der Affecte mit Rücksicht auf Descartes, Jena 1875. F. G. Hann, Die Ethik Sp.s u. d. Philos. Descartes, Innsbruck 1876. J. H. Gunning, Sp. en de idee der persoonlijkheid, Aldaar 1876. Opitz, Sp. als Monist, Determinist u. Realist, in: Philos. Monatsh. Bd. 12, 1876, S. 193—204.

T. Camerer, D. L. Spinozas, Stuttg. 1877. J. P. N. Land, Ter gedachtenis van Sp., Amsterd. 1877. Rothschild, Sp. Zur Rechtfertigung seiner Philos. u. Zeit, Lpz. 1877. F. Aeri, Una nuova esposizione del sistema dello Sp., Firenze 1877. W. Windelband, Zum Gedächtniss Spinozas, in Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos., Bd. I, 1877, S. 419—440. M. Heinze, Zum Gedächtniss Spinozas, in Ztschr. Im neuen Reich, 1877, I, S. 337—351. C. Sarchi, Della dottrina di Bened. de Sp. e di Giov. B. Vico, Milano 1878. Geo. Kriegsmann, Die Rechts- u. Staatstheorie des B. v. Sp., Pr., Wandsbeck 1878. M. C. L. Lotsy, Sp.s Wijsbegeerte, Amsterd. 1878. H. Sommer, D. Lehre Sp.s u. d. Materialismus, in Ztschr. f. Philos., Bd. 74, 1879, S. 1—30, 209—238. J. Prohschammer, Ueb. d. Bedeut. der Einbildungskraft in der Philos. Kants u. Spinozas, Münch. 1879. Rich. Kalischer, Ueb. die drei in d. Ethik Sp.s behandelte. Formen der Erkenntnis, Lpz. I.-D., Namslau 1880. Edm. Polsenet, De mentis essentia Spinoza quid senserit, Dissert., Par. 1880. W. R. Sorley, Jewish mediaeval philosophy and Spinoza, in: Mind, Bd. 5, 1880, S. 362 bis 384. Rich. Salinger, Sp.s Lehre v. d. Selbsterhalt., I.-D., Berl. 1881. Mor. Eisler, Die Quellen des spinozistischen Systems, in: Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., 1882, Bd. 80, S. 250—265. John Dewey, The Pantheism of Spinoza, in: the Journal of spec. phil. 1882, XVI, 3, S. 249—257. F. Tönnies, Studie zur Entwicklungsgesch. des Sp., in: Vierteljahrsschr. f. wissensch. Phil., VII, 1883, S. 158—183, 334—364. H. J. Betz, Spinoza en Kant, 's Gravenhage 1883. Spinoza, Four essays by Land, Kuno Fischer, J. van Vloten and E. Renan, ed. by Prof. Knight, Lond. 1883.

Lesbareilles, De Logica Spinozae, Par. 1884. C. Lülmann, Ueb. d. Begr. amor dei intellectualis b. Sp., I.-D., Jena 1884. Metellus Meyer, Die Tugendl. Sp.s, I.-D., Flensb. 1885. C. F. Schindler, Ueb. d. Begr. des Guten u. Nützlichen bei Sp., I.-D., Jena 1885. Ludw. Busse, Ueb. d. Bedeut. der Begriffe „essentia“ u. „existentia“ bei Sp., e. Beitr. zur Entwicklungsgesch. Sp.s, in: Vierteljahrsschr. f. wissensch. Ph., X, 1886, S. 283—306; ders., Beiträge zur Entwicklungsgesch. Sp.s, I: die Reihenfolge seiner Schriften, in: Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr. 90, 1887, S. 50 bis 88, II: Avenarius' Ansicht üb. d. Entwickel. des spinozischen Pantheism., ebd. 91, S. 227—237; III: die Dialoge, ebd. S. 227—251; IV: Cogitata metaphysica, ebd. 92, 1888, S. 203—239; V: Tract. brevis, ebd. 96, S. 62—99, 174—222. J. Bergmann, Sp., Vortr., in: Ph. Monatsh. 1887, S. 120—164. Ein scharfer Angriff auf Sp. in d. Nagelaten geschriften von Mr. H. du Marchie van Voorthuysen, 2. Th., Arnheim 1887. Fr. Schneider, D. Psychol. d. Sp. unt. besonder. Bezugnahme auf Cartesius, Pr., Waldenb. 1887. J. Nenitescu, D. Affectenl. Sp.s, Lpz. 1887.

J. Freudenthal, Sp. u. d. Scholastik, in: Philos. Aufsätze, Ed. Zeller zu sein. 50jähr. Doctorjub. gewidmet, Lpz. 1887, S. 83—138. Fr. weist nach, daß die Quellen für Spinozas *Cogitata metaphysica* vorzüglich in der christlichen Scholastik späterer Entwicklung zu finden sind, daß aber auch in das eigentliche System Spinozas gar manches aus der Scholastik, wie sie in der damaligen Zeit noch dominierenden Einfluß ausübte, übergegangen ist. Vgl. dazu M. Glossner, Zur Frage nach d. Einfluss der Scholastik auf d. neuer. Philos., Jahrb. f. Ph. u. spec. Theol., III, 1889, S. 486—493. Jos. Kniat, Sp.s Ethik gegenüber d. Erfahr., Posen 1888. Rich. Wahle, Ueb. d. geometr. Methode des Sp., a. d. Sitzungsber. d. Ak. d. W., Wien 1888; ders., Ueb. d. Verh. zwisch. Substanz u. Attribut in Sp.s Eth., ebd. 1888; ders., Die Glückseligkeitsl. der „Ethik“ des Sp., ebd. 1889. J. Mourly Vold, Sp.s Erkendensestheorie i. dens indre Sammenhaeng og i dens Forhold til Sp.s metafysic, Christiania 1888. John Caird, Spinoza (Philos. classics), Edinb.-Lond. 1888. Arn. Schmidt, Krit. Studie zu d. l. B. v. Sp.s Ethik, Berl. 1889. M. Berendt, D. rationelle Erkennt. Sp.s, Abdr. aus d. „preuss. Philologenzeit.“, Berl. 1889. Ludw. Stein, Leibniz u. Sp., Berl. 1890. R. Zeitschel, D. Erkenntnissl. Sp.s, Diss., Lpz. 1890. Johs Müller, D. Begriff d. sittl. Unvollkommenh. b. Descartes u. Sp., Lpz. 1890. J. Stern, Die Philosophie Sp.s, 1890.

Andr. Horner, Zur Einführ. in d. Spinozismus, Lpz. 1891. B. Worms, La morale de Sp., Par. 1891. Ricardou, De humanae mentis aeternitate ap. Spinozam, Thes., Par. 1891. Schoultz v. Ascheraden, gen. de Terra, D. Erkenntnissl. Sp.s krit. behandelt, Marb. 1892. Ewald Matthes, Die Unsterblichkeitsl. des B. Sp., Diss., Halb. 1892. B. Seligkowitz, Causa sui, causa prima et causa essendi, A. f. G. d. Ph., V, S. 322—336. C. Schmalz, Die Grundbegriffe d. Eth. Sp.s, Diss., Berl. 1892. A. Zinsser, D. eth. Intellectualism. Sp.s, Diss., Leipz. 1892. Walt. Pasig, Sp.s Rationalismus u. Erkenntnissl. im Lichte d. Verh.s v. Denken u. Ausdehnung, Diss., Lpz. 1893. V. Delbos, Le problème moral dans la ph. de Sp., Rev. de métaph. et mor. 1893. E. Brunschwig, Sp., Par. 1894. R. Wrzecionko, D. Grundgedanke der Eth. des Sp., Wien 1894. Fullerton, Sp., N.-York 1894. André Godfernaux, De Sp. psychologiae physiologiae antecessore, Th. Lutetiae 1894. Wih. Bolin, Sp., e. Cultur- u. Lebensbild (9. Bd. der von Ant. Bettelheim unter dem Titel: „Geisteshelden“ herausgegebenen Biographien), Berl. 1894. Alfr. Nossig, Ueb. d. bestimmende Ursache des Philosophirens. Vers. einer prakt. Kritik der Lehre Sp.s, Dtsch. V. A. 1895. B. Armant, L'évolution du Spinozisme, Ann. de phil. chrét., 30, S. 260 ff., 324 ff. Jos. Hoff, Die Staatsl. Sp.s, mit besond. Berücksichtig. der einzelnen Regierungsformen u. der Frage nach d. besten Staat, Berl. 1895. R. Schollwien in: D. Geist d. neuer. Philosophie, I, Lpz. 1895. M. Friedrichs, Der Substanzbegr. Sp.s neu u. geg. d. herrschend. Ansichten zu Gunsten des Philosophen erläutert, Diss., Lpz. 1896. J. Clark Murray, Idealism. of Sp., The philosoph. Rev., Sept. 1896. V. Lilla, Saggio delle sei definizioni del I. libro dell' Etica di Sp., 1896. V. Brochard, Le traité des passions de Descartes et l'Ethique de Sp., Rev. de Métaph. et de Mor., Juli 1896. A. E. Taylor, The conception of Immortality in Sp.s Ethics. Mind, 1896, April. T. Maurer, D. Religionsl. Sp.s im theolog.-polit. Traktat, Diss., Jena 1897. Ed. Otto, Zur Beurtheil. u. Würdigung d. Staatsl. Sp.s, Darmst. 1897. E. Maier, D. L. vom Wahren u. Falschen b. Sp. u. Descartes, Diss., Lpz. 1898. Raoul Richter, D. Willensbegr. in d. Lehre Sp.s, Habilitationsschr., Lpz. 1898. Ismar Elbogen, Der Tractatus de intellectus emendatione u. s. Stellung in der Philosophie Sp.s. Ein Beitr. zur Entwicklungsgesch. Sp.s, Breslau 1898. Raoul Richter, D. Methode Sp.s, Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr. 113, 1898, S. 12—37. Ad. Menzel, Wandlung. in d. Staatsl. Sp.s, Stuttg. 1898. J. Zulawski, D. Problem der Kausalität b. Sp., Diss., Bern 1899. Siegf. Grzymisch, Sp.s Lehren v. d. Ewigk. u. Unsterblichk., Berl. 1899. Elmer E. Powell, Sp.s Gottesbegriff, Halle 1899. Sam. Rappaport, Sp. u. Schopenhauer, Berl. 1899. Rich. Wahle, Kurze Erklär. d. Ethik v. Sp. u. Darstell. der definitiven Philosophie, Wien 1899. E. Schlesing, D. Verhältn. zwisch. Leiden-schaften u. Freiheit in d. Lehre des Sp., Diss., Hdlb. 1899. B. Wielenga, Sp.s Cogitata metaphysica als Anhang z. sein. Darstell. der cartesianischen Principien., Diss., Hdlb. 1899. Latta, On the relation between the philos. of Sp. and that of Leibniz, Mind. 1899. Geo. Stuart Fullerton, On Spinozistic Immortality, Publications of the Univers. of Pennsylv. Ser. in Philos., No. 1, Philad. 1899. Em. Ferrière, La doctrine de Sp. exposée et commentée à la lumière des faits scientifiques, Par. 1899. E. E. Powell, Ueb. Sp.s Gottesbegr., Diss., Bonn 1899. J. Regensburg, Ueb. d. Abhängigk. der Seelenlehre Sp.s v. s. Körperl. u. üb. d. Be-

ziehungen dieser beiden z. seiner Erkenntnisstheorie, Diss., Giessen 1900. Wilh. Mann, Causalitäts- und Zweckbegriff b. Sp., A. f. G. d. Ph., 14, 1900, S. 437–480. A. Brachmann, Sp.s u. Kants Sittenlehre, A. f. G. d. Ph. 14, 1901, S. 481–516. Brochard, L'éternité des âmes dans la philos. de Sp., Rev. de metaph. et de mor., 3, 1901. Eug. Kühnemann, Ueb. d. Grundlagen der Lehre des Sp., Philos. Abhh., Denkschr. f. Rud. Haym, Halle 1902, S. 203–272. J. Lewkowitz, Sp.s Cogitata Metaph. u. ihr Verh. zu Descartes u. zur Scholastik., Breslau 1902. W. C. Gore, The imagination in Sp. and Hume, Diss., Chicago 1902. K. Wiessner, D. Freiheit b. Sp., Diss., Jena 1902. Rob. A. Duff, Sp.s Political and Ethical Philosophy, Glasgow 1903. Rud. Uhlich, Vergleichende Darstell. der Gotteslehren v. Sp. u. Malebranche, Diss., Döbeln 1903. C. Bos, La béatitude chez Sp. et chez Fichte, A. f. G. d. Ph., 18, 1905, S. 413–441. James Lindsay, Some Criticisms on Sp.s Ethics, A. f. G. d. Ph., 18, 1905, S. 496–506. A. Hoffmann, Zur geschichtl. Bedeutung der Naturphilos. Sp.s, Ztschr. f. Ph., 125, 1905, S. 163–186 (betont den Einfluß von Hobbes auf Sp. zu stark). Worm, Sp.s Naturrecht, A. f. G. d. Ph., 17, 1904. Erich Becher, D. Begr. des Attributs b. Sp. u. s. Entwickel. u. s. Beziehung z. d. Begriffen der Substanz u. des Modus (Abhh. zur Ph. u. ihr. Gesch.), Halle 1905. C. Gebhardt, Sp.s Abhandl. üb. d. Verbess. des Verstandes. E. entwicklungsgeschichtl. Untersuchung, 1. Th., Hdlb. 1905. W. Günther, D. Kausalitätsbegr. b. Sp., Pr., Wolgast 1905. Herm. Schwarz, Sp.s Identitätsphilosophie, in: Philos. Abhandl., Max Heinze gewidm., Berl. 1906, S. 226–244. Rob. v. Voss, Über d. Begriff der Erkenntniß insbesondere der intuitiven bei Sp., Diss., Lpz. 1901. Harold H. Joachim, A study of the Ethics of Sp., Oxf. 1901. F. Schwarz, Sp.s Ethik in ihr. Verhältn. zur Erfahr., Diss., Lpz. 1902. G. Mielsch, Quae de affectuum natura et viribus Sp. — docuit, ita exponatur ut, quantum fieri potest, exemplis illustrentur, Diss., Erlang. 1900.

Die Abhandlungen über neuaufgefundene Ergänzungen zu Sp.s Werken usw. sind schon oben S. 116 bei der Anführung von Sp.s Schriften erwähnt worden.

Zur Geschichte der Beurteilung der Doktrin Spinozas kommen außer den Monographien die gelegentlichen Äußerungen in den Werken von Schleiermacher, J. G. Fichte, Schelling, Baader, Hegel, Herbart (besonders Schriften zur Metaph., Werke III, S. 158 ff.) und anderen Philosophen in Betracht, ferner die Darstellung und Kritik seiner Lehre in den Geschichten der (neueren) Philosophie von Brucker, Buhle, Tennemann, Ritter, Feuerbach, Erdmann, Kuno Fischer, Windelband, Ed. v. Hartmann u. a., auch in Spezialschriften über die Geschichte des Pantheismus, wie Buhle, De ortu et progressu pantheismi inde a Xenophane usque ad Spinozam, in: Comm. soc. sc. Gott. vol. X., 1791; Jäsche, Der Pantheismus nach sein. versch. Hauptformen, Berl. 1826–1832 (vgl. H. Ritter, Die Halbkantianer u. der Pantheismus., Berl. 1827); J. Volkmuth, Der dreieinige Pantheismus von Thales bis Hegel (Zeno, Spinoza, Schelling), Köln 1837, in den der Kritik philosophischer Standpunkte gewidmeten Werken und Abhandlungen von I. Herm. Fichte, Ulrici, Sengler, Weisse, Hanne usw. und in vielen religionsphilosophischen Schriften, z. B. bei Pfeleiderer, in dem Werke von Pünjer.

Was zunächst die Methode Spinozas anlangt, so wollte er seine Lehre zu mathematischer Gewißheit erheben. Diese konnte aber auf keine andere Weise besser erlangt werden, als nach Art der Mathematiker selbst. Deshalb wandte Sp. in seiner Ethik den mos geometricus, das synthetisch-mathematische Beweisverfahren, im Gegensatz zu dem syllogistischen, an. Er eröffnet demnach seine Ethik mit einer Reihe von Definitionen, indem zunächst die Begriffe, mit denen operiert werden soll, genau und klar bestimmt werden müssen. Sodann werden unangreifbare Sätze aufgestellt, durch welche das Folgende begründet wird, die selbst aber nicht weiter begründet werden können, das sind die Axiome. Aus diesen Definitionen und Axiomen werden nun die Lehrsätze, die propositiones, vermittelt besonderer Beweise abgeleitet. Dann folgen auch noch Korollarien, die sich unmittelbar aus den Lehrsätzen ergeben, und Scholien, d. h. Ausführungen, um den Beweis noch zu erläutern. Aus wenigen Elementen wird nun das ganze Gebäude der Metaphysik, Physik und Ethik fertiggebracht, und zwar kann man in der Methode schon die metaphysischen Grundgedanken Sp.s

entdecken. Es muß ja, wenn sich die Welt nach dieser Methode begrifflich ableiten und begreifen läßt, die Ordnung in der Welt selbst mathematisch sein. Wie in der Mathematik alles notwendig ist, alles in dem Verhältnis von Grund und Folge steht, so auch in der Welt der Dinge. Wie aus dem Wesen einer mathematischen Figur alle näheren Bestimmungen über dieselbe sich ergeben, so muß auch das einzelne in der Welt alles aus dem Urgrunde folgen. Die Mathematik kennt aber keine Zwecke, und so ist aus der Natur auch der Zweck entfernt. Ferner ist das Kausalverhältnis umgewandelt in das Verhältnis von Grund und Folge, so daß *causa* bei Spinoza von *ratio* nicht verschieden ist.*)

Der erste Teil der Ethik handelt von Gott und beginnt mit der Definition der Ursache seiner selbst, welche lautet: Unter Ursache seiner selbst verstehe ich das, dessen Wesen die Existenz einschließt, oder das, dessen Natur nur als existierend vorgestellt werden kann (*per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam sive id, cujus natura non potest concipi nisi existens.***)

*) Spinoza glaubt durch seine Methode für seine Doktrin mathematische Gewißheit zu erzielen. Aber dieses Unternehmen ist illusorisch. Euklids Definitionen treten zwar zunächst als Nominalerklärungen auf (die nur bestimmen, was unter den betreffenden Ausdrücken verstanden werden soll), erweisen sich aber nachträglich als Realerklärungen, die auf mathematisch-reale Objekte gehen, indem sie für die Anschauung konstruiert werden. Spinoza dagegen hat den Nachweis der Realität der Objekte seiner Definitionen nicht wirklich erbracht. Euklids Definitionen haben Klarheit und Anschaulichkeit, die Spinozas Definitionen fast durchgängig fehlt oder bei dem Gebrauch bildlicher Ausdrücke (wie in *se esse* etc.) nur illusorisch ist. Er setzt so bei seinen Begriffen stillschweigend voraus, was Euklid der Anschauung vorführt, d. h. die reale Existenz. Euklid gebraucht die Termini durchgängig nur in dem durch die Definition festgestellten Sinne; Spinoza führt mitunter Argumentationen so, daß das eine Glied derselben (z. B. daß die Substanz, weil sie nicht durch anderes entstehen könne, *causa sui* sei) durch den Gebrauch der Ausdrücke im Sinne des gewöhnlichen Sprachgebrauchs plausibel wird, dann das andere Glied (z. B. daß die Substanz, weil sie *causa sui* sei, die Existenz involviere) dieselben Ausdrücke in dem durch seine (willkürliche) Definition bestimmten Sinne wiederholt und somit der Schlußatz durch einen Paralogismus, die *quaternio terminorum* mittelst Verwechslung einer „synthetischen“ Definition mit einer „analytischen“ (vgl. Ueberwegs System der Logik, § 61 und § 126) gewonnen wird. Spinozas Ethik ist demnach keineswegs (wie namentlich F. H. Jacobi gemeint hat) theoretisch unwiderlegbar, sondern es sind vielmehr (wie Leibniz, Herbart und andere mit Recht geurteilt haben) manche Paralogismen in ihr aufzuweisen. — Einwendungen gegen die fundamentalen Sätze werden hier, um nicht die Übersicht über die Folge der Sätze zu beeinträchtigen, in den nachfolgenden Noten unter dem Text gegeben. Die Tendenz strenger Beweisführung ist achtungswert, die Meinung aber, daß Spinoza für seine Grundlehren unanfechtbare Beweise geführt habe, ist ein auch jetzt noch öfter gehegtes Vorurteil, das Widerlegung verdient. Seine Theorien sind im ganzen besser als seine Argumentationen.

**) Der Begriff „*causa sui*“, der keineswegs von Spinoza erfunden ist, sich vielmehr bei den Patristikern und Scholastikern, namentlich auch bei Suarez, sowie bei Descartes findet, ist, nach dem Wortsinne verstanden, ein Unbegriff; denn um sich selbst zu verursachen, müßte ein Objekt da sein, ehe es ist (da sein, um überhaupt irgend etwas verursachen zu können; ehe es ist, weil es selbst erst verursacht werden soll). Der Ausdruck geht nach Spinozas Absicht auf das Bedingtein der Existenz durch die Essenz; die Essenz aber kann nicht die Existenz verursachen, ohne bereits zu existieren, wonach also das schon da ist, was verursacht werden soll; ist aber nicht die Essenz selbst, sondern nur (in der Definition) unser Gedanke der Essenz (die *idea*, nicht das *ideatum*) gegeben, so involviert dieser Gedanke zwar seine eigene psychische Existenz, verursacht aber nicht die objektiv-reale Existenz der *essentia*. Die nur durch Abstraktion mögliche Sonderung der *essentia* und *existentia*, so daß diese jene voraussetze, jene aber diese bedinge oder verursache, hat Spinoza nach der Weise mittelalterlicher Realisten fälschlich objektiviert. Zulässig wäre der Terminus „*causa sui*“ nur als

Die zweite Definition lautet: Derjenige Gegenstand heißt in seiner Art endlich, der durch einen andern derselben Natur begrenzt werden kann (*ea res dicitur in suo genere finita, quae alia ejusdem naturae terminari potest*). Als Beispiele führt Spinoza an, ein Körper sei endlich, sofern sich stets ein anderer größerer Körper denken lasse; gleichermaßen sei ein Gedanke endlich, sofern derselbe durch einen anderen Gedanken begrenzt werde; aber es werde nicht ein Körper durch einen Gedanken oder ein Gedanke durch einen Körper begrenzt. *)

Hierauf folgen die Definitionen der drei Begriffe, welche in der Philosophie Spinozas grundlegend sind, der Substanz, des Attributs und des Modus. Unter Substanz, heißt es, verstehe ich das, was in sich ist und durch sich vorgestellt wird, das heißt das, dessen Vorstellung nicht der Vorstellung eines anderen Gegenstandes bedarf, von der sie gebildet werden müßte (*per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur, hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat*). Unter Attribut verstehe ich das, was der Verstand an der Substanz auffaßt, als ihr Wesen ausmachend

eine ungenaue Bezeichnung für das Ursachlose, wobei der hier allein adäquate negative Ausdruck in einen inadäquaten positiven Ausdruck umgesetzt wird.

Der Ausdruck, der dem Spinoza zur Definition von „*causa sui*“ dient, nämlich „*essentia involvens existentiam*“ oder „*non posse concipi nisi existens*“, involviert den Fehler, der in dem ontologischen Argumente liegt (s. oben bei Anselm und bei Descartes). Daß jeder Beweis aus der Definition die anderweitig feststehende Existenz des Definierten zur Voraussetzung hat, ist ein logisches Gesetz, gegen das Spinoza ebenso wie Anselm und Descartes verstößt. Durch die Berufung auf das Involviertsein der Existenz in der *essentia* wird das in willkürlichen Definitionen zum Teil naturwidrig Gedachte (insbesondere die Verschmelzung unendlich vieler Attribute zu einer Substanz) mit dem trügerischen Scheine der Realität versehen und dadurch der Blick auf das tatsächlich Reale vielfach getrübt.

*) Diese Definition des in seiner Art Endlichen und Begrenzten ist nur insofern zutreffend, als sie auf solche Objekte (*res*) beschränkt bleibt, neben welchen andere gleichartige existieren können, und bei welchen das Zusammenstehen eine gegenseitige Einschränkung involviert; sie verliert jede Bedeutung, wenn sie nicht auf solche *res*, sondern auf Naturen oder Attribute bezogen wird, wie z. B. wenn gefragt würde, ob die quadratische Natur oder das Wesen des Quadrats, d. h. das Begrenztsein einer ebenen Figur durch vier einander gleiche gerade Linien bei lauter rechten Winkeln, in *suo genere finita* oder *infinita* sei, oder ob die menschliche Natur, die Adlernatur, die Löwennatur etc. begrenzt oder unbegrenzt sei. Und doch macht Spinoza, nachdem einmal die Definition im Hinblick auf die von ihm angeführten Beispiele, auf deren erstes wenigstens sie paßt, zugegeben worden ist, später von ihr eben den unzulässigen Gebrauch, bei welchem die angegebene Grenze ihres Sinnes und ihrer Gültigkeit vergessen wird. Dieser Gebrauch knüpft sich an den irreführenden Ausdruck: *substantia unius naturae*, der die Vollendung einer von der Natur oder dem Attribute selbst unterschiedenen konkreten Existenz hervorruft, welche Vorstellung, nachdem sie (in der Demonstratio zu Propos. VIII.: *omnis substantia est necessario infinita*) den Paralogismus vermittelt hat, von Spinoza durch Rekurs auf seine Definitionen (wonach die Substanz mit der Gesamtheit ihrer Attribute, also eine *substantia unius naturae* mit eben dieser natura selbst wieder identisch ist) wieder abgeworfen wird. Der Paralogismus aber hat zu einem Satze geführt, durch welchen Spinozas Verfahren, nur solches, was unbegrenzt ist (die Ausdehnung) oder sich allenfalls als unbegrenzt betrachten läßt (die *cogitatio*), als ein Attribut oder eine natura gelten zu lassen und alles übrige unter die Affektionen oder *Modi* zu verweisen, anscheinend gerechtfertigt wird. (Auf das gleiche Resultat führt dann auch die mit dieser Definition der Endlichkeit eng zusammenhängende Definition der Affektion oder des Modus durch den Terminus: „*in alio esse*“, siehe unten.)

(per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit tamquam ejus essentiam constituens: „constituens“ ist hier Neutrum, auf quod zu beziehen, vgl. Def. VI.: substantiam constantem infinitis attributis und Eth. II. prop. VII, Schol.: quidquid ab infinito intellectu percipi potest tamquam substantiae essentiam constituens). Unter Modus verstehe ich die Zustände der Substanz oder das, was in einem anderen ist, durch das es auch vorgestellt wird (per modum intelligo substantiae affectiones sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur). Hiernach begründet das in se esse und in alio esse den Unterschied zwischen der Substanz und den Affektionen oder modis; die Attribute aber machen in ihrer Gesamtheit die Substanz aus. (Modus braucht Spinoza nach Descartes an Stelle des in den Schulen gewöhnlichen accidens, s. darüber Cogit. met. I, 1, 11.)

Durchweg verbindet in diesen Definitionen Spinoza die Angabe, wie ein jedes sei und wie es vorgestellt werde, nämlich im adäquaten Begreifen, welches mit dem Sein übereinkommt. Man hat die Definition des Attributs in einer Weise zu verstehen gesucht, die den Unterschied des Spinozismus vom Kantianismus verwischen würde, daß nämlich nur unser Verstand den Unterschied der Attribute setze und denselben in die Substanz hineintrage, wie unserm Auge eine an sich weiße Fläche blau oder grün erscheint, wenn sie von uns durch ein blaues oder grünes Glas betrachtet wird. Aber diese subjektivistische Auffassung stimmt nicht zu dem objektivistischen Gesamtcharakter der Doktrin des Spinoza und auch nicht zu seiner ausdrücklichen Aussage, daß die Substanz aus den Attributen bestehe (vgl. die Definition Gottes als substantia constans infinitis attributis, und Eth. I prop. IV, wo es heißt, daß die Attribute extra intellectum gegeben sind, sowie Eth. I, prop. IX und Ep. 27, wo gesagt wird, daß, je mehr Realität etwas habe, desto mehr Attribute ihm beizulegen seien). Die Attribute sind, wie wir annehmen müssen, realiter in der Substanz zwar nicht voneinander geschieden, aber doch verschieden, und unser Verstand erkennt nur die an sich bestehende Verschiedenheit an; das Dasein unseres Verstandes setzt ja selbst bereits das Dasein des Attributes cogitatio und die reale Unterschiedenheit desselben von der extensio voraus. Nur die Isolierung des einzelnen Attributes, die Heraushebung desselben aus der an sich ungeschiedenen Einheit aller Attribute zum Behuf gesonderter Betrachtung (daher das „quatenus consideratur“) ist etwas bloß durch uns Vollzogenes. Was zu der subjektivistischen Auffassung der Attribute Anlaß geben kann, ist in dem Sinne des Spinoza auf verschiedene zusammengehörige Momente im Objekte selbst, woran sich nur eine entsprechende Verschiedenheit in unserer subjektiven Auffassung knüpfe, zu beziehen. Diese drücken jedoch sämtlich (gleich verschiedenen Definitionen des Kreises etc.) das ganze Objekt aus, weil sie mit allen übrigen untrennbar zusammenhängen (wie besonders Spinozas Vergleich der Attribute mit der Glätte und der Weiße einer Fläche, oder mit Israel, dem Gotteskämpfer, und Jakob, dem Ergreifer der Ferse seines Bruders, dieses Verhältnis bekundet, s. Epist. 27, vgl. Trendelenburg, Hist. Beitr. III, S. 368). Die Substanz ist die Gesamtheit der Attribute selbst, die Modi dagegen sind ein anderes, Sekundäres, weshalb Spinoza auch sagen kann (im Korollar zur Propos. VI), es existiere nichts als Substanz und Affektionen, nicht als ob die Attribute nicht Existenz hätten und erst durch unsern Verstand geschaffen würden, oder als ob sie nicht realiter voneinander verschieden wären, sondern weil ihre Existenz durch die Erwähnung der Substanz bereits mitbezeichnet ist. Nicht als ein Positives kommen die Modi zu der Substanz hinzu, sondern sie bilden bloße Einschränkungen, Determinationen und daher Negationen („omnis determinatio“, sagt Spinoza, „est negatio“), wie ein jeder mathematische

Körper vermöge seiner Begrenztheit eine Determination der unendlichen Ausdehnung (eine Negation des außer ihm Liegenden) ist.

Die Modi oder Affektionen sind nicht Bestandteile der Substanz; die Substanz ist ihrer Natur nach früher als ihre Affektionen (nach Propos. I, die unmittelbar aus den Definitionen abgeleitet wird) und muß, um der Wahrheit gemäß betrachtet zu werden, ohne die Affektionen und in sich (Demonstr. zu Propos. V: *depositis affectionibus et in se considerata*) betrachtet werden. Hiernach kann Spinoza unter der Substanz nicht ein konkretes Ding verstehen, da ja dieses niemals ohne alle individuellen Bestimmtheiten (die doch Spinoza zu den Affektionen rechnet) bestehen kann und nicht „*depositis affectionibus*“ wahrhaft oder seiner wirklichen Existenz gemäß betrachtet wird. Unter der Substanz kann bei ihm nur das durch den abstraktesten Begriff (des Seins) Gedachte zu verstehen sein, dem er aber Existenz zuschreibt, die freilich von dem Sein nicht wohl getrennt werden kann.*)

Die sechste Definition lautet: Unter Gott verstehe ich das unbedingt unendliche Wesen, d. h. die Substanz, welche aus unendlichen Attributen besteht, von denen ein jedes eine ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt (*per Deum*

*) Bei der Bestimmung des Unterschiedes zwischen der Substanz und den Affektionen verkennt Spinoza die Bildlichkeit der von ihm gebrauchten Ausdrücke: *in se esse*, *in alio esse*, und die Unfähigkeit derselben, zu Kriterien des entweder attributiven oder Modus-Charakters irgend welcher Elemente eines Objektes zu dienen. Warum die Attribute nicht in der Substanz seien, die aus ihnen besteht, wird nicht klar. Bei fortschreitender Determination des abstrakten Begriffes des Seins wird in ganz gleicher Weise von dem Abstraktesten zu dem minder Abstrakten, wie von diesem zu dem Individuellen (d. h. von der Substanz zu den Attributen, wie von diesen zu den Modis) herabgestiegen, so daß das „*in esse*“, wenn einmal der logische Vorgang hypostasiert wird, ebenso wohl von den Attributen in ihrer Beziehung zur Substanz, wie von den Modis gelten müßte. Oder auch von beiden Verhältnissen gleich wenig. Das *in esse* (*ἐνυπάρχειν*) ist allerdings auch eine aristotelische Bezeichnung, aber sie hat bei Aristoteles ihren guten Sinn, da diesem die Substanzen, denen vorzugsweise der Name Substanz zukomme (die *πρῶται οὐσίαι*) die Einzeldinge sind, in welchen solches ist, was sich von ihnen aussagen läßt; von den Einzeldingen kann nicht gesagt werden, daß sie „*depositis affectionibus*“ (also nach Abstraktion z. B. von Figur und Begrenztheit unter bloßer Festhaltung des Attributs der Ausdehnung und nach Abstraktion von allem, was ein denkendes Wesen von anderen unterscheidet, unter bloßer Festhaltung des Attributs des Denkens) „*vere*“, d. h. nach ihrem wirklichen Sein betrachtet werden; dies letztere setzt jene andere Bedeutung der Substanz und des Substantiellen voraus, wonach darunter die *essentia* und das Essentielle (Wesentliche) verstanden wird, was Aristoteles durch den Terminus *ἡ κατὰ λόγον οὐσία* bezeichnet und wovon er einerseits das *συμβεβηκός καὶ αὐτὸ* (das „Attribut“ im Sinne der Aristoteliker), anderseits das *συμβεβηκός* im engeren Sinne (das „Accidentielle“) unterscheidet. Es bedarf einer schwierigen Untersuchung, um den Unterschied des Substantiellen als des Wesentlichen von dem Unwesentlichen durch allgemeine Kriterien festzustellen; Spinoza führt diese (allerdings auch von den Aristotelikern nicht gründlich in Angriff genommene, sondern durch Anlehnung an grammatische Unterschiede eludierte) Untersuchung nicht, sondern ersetzt sie durch Beibehaltung der nur bei jener ersten Bedeutung von „Substanz“, welche nicht die von ihm festgehaltene ist, einigermaßen zutreffenden Ausdrücke: „*in se* — *in alio esse*“, und diese Unkritik hat dann notwendigerweise eine totale Verwirrung zur Folge. Die erste Bedeutung von „Substanz“ wird tatsächlich aufgegeben, obschon die Fassung der Definition an sie zu denken veranlaßt; die zweite wird korrumpiert, indem nur solches als der Substanz angehörig gilt, worin das „Darinsein“ einen wirklichen Sinn hat (d. h. die Ausdehnung), oder wobei es sich zur Not deuten läßt (d. h. die *cogitatio*), alles übrige aber (z. B. das, was dem Quadrat wesentlich ist, um Quadrat zu sein, dem Menschen, um Mensch zu sein etc.) als unwesentlich zu den Affektionen oder Modis gerechnet wird.

intelligo ens absolute infinitum, hoc est substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit). Der Ausdruck absolute infinitum wird in der beigefügten Explicatio durch den Gegensatz zu in suo genere infinitum erläutert; was nur in seiner Art unbegrenzt oder unendlich ist, ist dies nicht hinsichtlich aller möglichen Attribute, das absolut Unendliche aber in Betracht aller Attribute.*) Was unter diesen unendlichen (der Zahl nach) Attributen zu verstehen sei, das macht Spinoza nicht klar.

Die siebente Definition ist die der Freiheit. Dasjenige heißt frei, was aus der bloßen Notwendigkeit seiner Natur existiert und von sich allein zum Handeln bestimmt wird; notwendig aber oder vielmehr gezwungen, was von einem andern bestimmt wird zum Existieren und Handeln in einer festen und bestimmten Weise (ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur. Necessaria autem vel potius coacta quae ab alio determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione).**)

*) Mit dieser Definition „Gottes“ ist es Spinoza, der dieselbe mittelst des Begriffs „essentia involvens existentiam“ durch den ontologischen Beweis zu realer Gültigkeit erheben kann, nicht schwer, alles faktisch Vorhandene in die Einheit der Substanz hineinzuziehen, wobei jedoch selbstverständlich, wie bei allen seinen Paralogismen, ihm keineswegs irgend eine sophistische Absicht, sondern nur eine unbewußte Selbsttäuschung zur Last zu legen ist. Daß „Gott“ als „Substanz“ doch zugleich auch „ens“ genannt wird, ist ein irreführender Ausdruck, der die der spinozistischen Definition der Substanz widerstreitende Vorstellung einer konkreten Existenz nahelegt. Entweder existiert ein Gott im Sinne des religiösen Bewußtseins als ein persönliches Wesen, oder er existiert nicht; in keinem Falle ist das Wort „Gott“ umzudeuten und am wenigsten auf etwas so ganz Heterogenes, wie die „Substanz“ (weit eher wäre eine pantheistische Umdeutung auf Ideelles, wie Wahrheit, Freiheit, sittliche Vollkommenheit, zulässig). Existiert ein persönliches Wesen als Welterschöpfer mit absoluter Macht, Weisheit und Güte, so ist der Theismus gerechtfertigt; existiert kein solches Wesen, so ist es eine Pflicht der Ehrlichkeit, entweder den Atheismus zu bekennen, die Gottesvorstellung nur als Dichtung zuzulassen und wissenschaftlich etwa durch den Begriff der ewigen Weltordnung zu ersetzen, oder auf theologische Fragen überhaupt nicht anders als historisch einzugehen. Die spinozistische Umdeutung religiöser Termini aber ist irreführend, obschon teils durch die damals herrschende Intoleranz, die in dem Atheismus ein „Verbrechen“ fand und Dogmen durch Strafgesetze schützte, teils und zumeist durch die Macht, welche die altgewohnte Vorstellung über Sp. selbst behauptete, erklärbar und entschuldbar. Welche Trübungen des Denkens und der Gesinnung aus solcher Umdeutung der Worte entstehen, zeigt die Geschichte des deutschen Spinozismus nach dem leidigen fichteschen Atheismus-Streit, z. B. die Umdeutung der kirchlichen Dreieinigkeitslehre auf die hegelsche Dialektik mit der seltsamen Behauptung, daß die Momente dieser Dialektik dem Inhalte nach mit den durch das religiöse Bewußtsein vorgestellten göttlichen Personen identisch und nur der Form nach davon verschieden seien.

**) Der erste Teil der Definition der res libera involviert denselben Irrtum, wie der positive Gebrauch des Ausdrucks causa sui, nämlich die Verwechslung der Ursachlosigkeit des Ewigen und Primitiven mit einem Verursachtsein durch sich selbst, einer durch die eigene Natur (als ob diese — sei es auch unzweifelhaft — realiter der Existenz vorhergehen könnte) gesetzten Existenz. Der zweite Teil derselben kommt eher zum Ziele, weil sich die Freiheit in der Tat auf das Handeln und nicht auf das Eintreten in die Existenz bezieht, rückt aber das in dem gesamten Kreis der Erfahrung allein vorliegende Verhältnis aus den Augen, daß jedes Geschehen auf einem Zusammenwirken mehrerer Faktoren beruht, und daß es sich bei der Freiheit nur um das Verhältnis des inneren Faktors zu dem äußeren handelt. Die Definitionen der Notwendigkeit und des Zwanges aber hätten voneinander gesondert und nicht durch ein „vel potius“ amalgamiert werden sollen. Mit Recht findet übrigens Spinoza den eigentlichen Gegensatz der Freiheit nicht in der Notwendigkeit überhaupt, sondern nur in einer be-

Die achte Definition knüpft den Begriff der Ewigkeit an den ontologischen Beweis. Unter Ewigkeit verstehe ich die Existenz selbst, soweit sie vorgestellt wird als notwendig folgend aus der bloßen Definition des ewigen Gegenstandes (*per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus ex sola rei aeternae definitione necessario sequi concipitur*).

Den acht Definitionen läßt Spinoza sieben Axiome nachfolgen.

Das erste Axiom lautet: Alles, was ist, ist entweder in sich oder in einem andern (*omnia, quae sunt, vel in se vel in alio sunt*).*)

Das zweite Axiom lautet: Was nicht durch ein anderes begriffen werden kann, muß durch sich begriffen werden (*id quod per aliud non potest concipi, per se concipi debet*).**)

Das dritte Axiom lautet: Aus einer gegebenen bestimmten Ursache folgt notwendig eine Wirkung, und umgekehrt, wenn es keine bestimmte Ursache gibt, so ist es unmöglich, daß eine Wirkung folge (*ex data causa determinata necessario sequitur effectus, et contra: si nulla datur determinata causa, impossibile est, ut effectus sequatur*).***)

Das vierte Axiom lautet: Die Kenntnis der Wirkung hängt von der Kenntnis der Ursache ab und schließt sie ein (*effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit*), indem nur in subjektiver Wendung (in bezug auf unsere Erkenntnis) das ausgesprochen wird, was das vorangehende Axiom objektiv ausspricht.

Das fünfte Axiom besagt: Dinge, die nichts miteinander gemein haben, können auch durch sich gegenseitig nicht erkannt werden, oder die Vorstellung des einen schließt nicht die Vorstellung des anderen in sich (*quae nihil commune cum se invicem habent, etiam per se invicem intelligi non possunt, sive conceptus unius alterius conceptum non involvit*), woraus in Verbindung mit den vorangehenden Axiomen (in *Propos. III*) gefolgert wird, daß, wenn zwei Dinge

stimmten Art der Notwendigkeit, nämlich dem Zwange, der als die nicht aus dem Wesen selbst, sondern aus irgend etwas dem Wesen Fremden (mag dies nun immer noch dem Innern angehören oder der Außenwelt) herfließende und das aus dem Wesen selbst hervorgehende Streben überwältigende und den Wunsch vereitelnde Notwendigkeit zu definieren ist.

*) Durch dieses Axiom im Verein mit der dritten und fünften Definition wird (in der Demonstration zum vierten und im Korollar zum sechsten Lehrsatz) die Annahme begründet, daß es in Wirklichkeit nichts gebe, als Substanzen und deren Affektionen.

**) Hierbei ist ein Zweifaches außer acht gelassen: 1. daß, sofern das Begreifen auf den Kausalnexus geht, jedes Kausalverhältnis aber auf einer Beziehung zwischen zwei oder mehreren Elementen beruht, nicht sowohl das „Entweder — oder“, das *concupi per aliud* oder *concupi per se*, als vielmehr das „Sowohl — als auch“ sachgemäß war, das Begriffenwerden aus der Beziehung des einen zum anderen, indem nur je nach der Verschiedenheit des Falles auf das eine oder andere das größere Gewicht fällt; 2. daß nicht ohne weiteres die Begreiflichkeit von allem vorausgesetzt werden darf, sondern in Frage zu stellen ist, ob es Schranken unserer Erkenntnis gebe, welche Frage wiederum sich in die (kantische) Frage nach etwaigen absoluten Schranken der menschlichen Erkenntnis und die für die jedesmalige Bestimmung der nächsten wissenschaftlichen Aufgaben maßgebende Frage nach der zurzeit bestehenden Grenze der Begreiflichkeit und den nächstnotwendigen Schritten zur Erweiterung dieser Grenze gliedert.

***) Dieses Axiom ist nur dann richtig, wenn der Begriff der Ursache richtig gefaßt und die Ursache nicht als etwas Einfaches gedacht wird.

nichts miteinander gemein haben, das eine nicht die Ursache des andern sein könne.)*

Im sechsten Axiom sagt Spinoza: Die wahre Vorstellung muß mit dem vorgestellten Objekt übereinkommen (*idea vera debet eum suo ideato convenire*).**)

Das siebente und letzte Axiom lautet: Alles, was als nicht existierend vorgestellt werden kann, dessen Wesen schließt nicht die Existenz in sich (*quidquid ut non existens potest concipi, ejus essentia non involvit existentiam*).

An die Definitionen und Axiome schließen sich die Lehrsätze (*propositiones*) an.

Die *propositio prima*, aus den Definitionen III und V unmittelbar gefolgt, lautet: Die Substanz ist früher als ihre Affektionen. Der zweite Lehrsatz besagt, daß zwei Substanzen, deren Attribute verschieden seien, nichts miteinander gemein haben, was aus der Definition der Substanz abgeleitet wird.***) Daraus wird gefolgt, daß eine Substanz nicht Ursache einer Substanz mit einem von dem ihrigen verschiedenen Attribute sein könne: Spinoza behauptet aber ferner (in *Propos. V*), es gebe nicht zwei oder mehrere Substanzen mit dem nämlichen Attribut (weil ihm, wie oben bemerkt, die Substanz mit ihren Attributen identisch, also für alle Individuen derselben Art die Substanz die nämliche ist), so daß auch nicht eine Substanz Ursache einer anderen Substanz mit einem dem ihrigen gleichen Attribut sein kann; also, schließt er, kann eine Substanz überhaupt nicht Ursache einer anderen Substanz sein (*Propos. VI*). Eine Substanz kann nicht von einer anderen Substanz und daher, da es nichts anderes als Substanzen und deren Affektionen gibt, überhaupt nicht von irgend etwas anderem hervorgebracht werden (*Korollar zur Propos. VI*). Da eine Substanz nicht von einer anderen hervorgebracht werden kann, so muß sie, sagt Spinoza (in der *Demonstratio zur Propos. VII*), Ursache ihrer selbst sein, d. h. nach der ersten Definition, ihr Wesen (*essentia*) involviert ihr Sein (*existentia*), oder es gehört die Existenz zu ihrer Natur (*Propos. VII: ad naturam substantiae pertinet existere*).

*) Bei diesem Satze gelten wiederum die obigen Bemerkungen über das Kausalitätsverhältnis. Daß das Kausalverhältnis etwas Gemeinsames voraussetze, sucht Spinoza (wohl mit Recht) in dem vierten seiner Briefe auch durch die Bemerkung zu begründen, daß andernfalls die Wirkung alles, was sie habe, aus nichts haben müsse.

**) Es hätte hier keines Axioms bedurft, sondern nur einer Definition der Wahrheit. Allerdings ist die Wahrheit im eigentlichen, theoretischen Sinne dieses Wortes die Übereinstimmung zwischen dem Gedanken und derjenigen Wirklichkeit, auf welche der Gedanke gerichtet ist. Aber sie ist dies nur bei einem Gedanken, der die Voraussetzung, daß solche Übereinstimmung bestehe, involviert; daher ist nicht die vereinzelter Vorstellung (*idea*) wahr oder falsch, sondern nur die Verbindung von Vorstellungen zu einem Urteil (einer Aussage): wenn eine Vorstellung nicht in irgend eine Behauptung eingeht, so besteht nicht (oder doch nur *implicite*, nicht *explicite*) das Verhältnis der Wahrheit oder Falschheit. Diese richtige Bemerkung des Aristoteles hat Spinoza hier unbeachtet gelassen.

***) Diese Argumentation trifft nur bei totaler Verschiedenheit der Attribute zu, nicht unter der Voraussetzung, die Spinoza nicht zuläßt, daß verschiedene Attribute generisch gleich und nur spezifisch verschieden seien.

Der für die Propos. VIII: Jede Substanz ist notwendig unendlich, geführte Beweis stützt sich auf die Einzigkeit jeder Substanz von einem Attribute.*)

Aus der Definition des Attributs folgert Spinoza den neunten Lehrsatz: Je mehr Realität oder Sein jedes Ding hat, um so mehr Attribute kommen ihm zu, und aus derselben Definition im Verein mit der Definition der Substanz den zehnten Lehrsatz: Jedes Attribut einer Substanz muß durch sich vorgestellt werden.**)

Prop. XI: Gott oder die aus unendlich vielen Attributen bestehende Substanz, von denen jedes eine ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt, existiert notwendig (weil in seiner Essentia das Sein liegt). Mit der aus der Definition gezogenen Argumentation für das Dasein der unendlichen Substanz, welche Spinoza als *Demonstratio a priori* bezeichnet, verbindet er (in ähnlicher Art wie Descartes) eine andere, auf die Tatsache unserer eigenen Existenz basierte Demonstration, durch die Gottes notwendiges Dasein *a posteriori* erwiesen

*) Dieser Beweis ist ein Scheinbeweis, weil die Def. 2, worauf er sich stützt, eine falsche Voraussetzung involviert. Die Einzigkeit und Nichtbegrenzbarkeit durch einen Doppelgänger ihrer selbst (der nicht vorhanden sein kann) bestimmt nichts über die Größe des Verbreitungskreises einer „Substanz“. Ist z. B. jeder Gedanke als solcher jedem andern Gedanken gleichartig, gibt es also nur ein „Denken überhaupt“, so folgt daraus eine Unbegrenztheit und ein Allverbreitetsein dieses Denkens ebensowenig, wie daraus, daß jeder Adler an der einen Adlernatur teilhat (oder, um nach Analogie der Weise des Sp. zu reden, in der Adlernatur ist), gefolgert werden kann, daß die Adlernatur unbegrenzt und allverbreitet sei. Der von Sp. im ersten Schol. beigelegte kürzere Beweis, der sich auf die bloße Propos. VII (*ad naturam substantiae pertinere* existere) stützt, jede Substanz müsse unendlich sein, weil das Endliche in Wahrheit „*ex parte negatio*“ sei und das Unendliche „*absoluta affirmatio existentiae alicujus naturae*“ (was mit dem Satze Spinozas: „*omnis determinatio est negatio*“ übereinkommt), involviert eine *petitio principii*, indem die Unendlichkeit alles Primitiven schon vorausgesetzt werden muß, um die Endlichkeit als eine teilweise Negation dieser primitiven Realität bezeichnen zu dürfen; wer Atome oder endliche Monaden, oder wer etwa eine endliche Welt als primitiv annähme, wäre nicht genötigt, den spinozistischen Satz zuzugeben, und könnte durch denselben nicht widerlegt werden. Es ist begreiflich, daß auf einen Leibniz Spinozas Argumente keinen günstigen Eindruck machten. (*Considérations sur la doctrine d'un Esprit universel* in Erdmanns Ausgabe der philos. Schr. S. 179.)

**) Der letztere Lehrsatz steht freilich zu der Definition, Substanz sei das, was in sich sei und durch sich zu begreifen sei, in einem bedenklichen Verhältnis, da füglich gefolgert werden könnte, das Attribut müsse als *per se concipiendum* (welche Bestimmung zu dem in *se esse* bei Sp. nicht als ein zweites von dem ersten trennbares Merkmal der Substanz hinzutritt, sondern gemäß der Kongruenz von Denken und Sein wesentlich das Gleiche besagt) auch Substanz sein, oder jede Substanz könne nur ein Attribut haben. Sp. weist in einem Scholion diese Folgerung als unzulässig ab, weil sie dem Inhalt des neunten Lehrsatzes widerstreiten würde, ohne daß es ihm jedoch gelänge, ihre formale Gültigkeit und Notwendigkeit aufzuheben; der Unterschied zwischen Attribut und Substanz kann mit dem jedem Attribut zugeschriebenen *per se concipi* nicht zusammen bestehen, und bei dem neunten Lehrsatz ist die Voraussetzung selbst, daß eine Substanz mehr Realität und Sein als die andere haben könne, ungerechtfertigt geblieben. Entweder besteht das sog. Attribut für sich, so ist es eine Substanz; — oder es ist mit andern sog. Attributen von der Substanz zu präzisieren, so ist es in der Substanz und nur durch die Substanz zu denken, also nicht ein Attribut, sondern ein Modus. Konsequenter als die Annahme einer Vielheit von Attributen möchte die Annahme des Bestehens einer Substanz mit einem Attribut oder auch vieler, vielleicht unendlich vieler Substanzen mit je einem Attribut (so daß Substanz und Attribut durchgängig identisch wären) sein, wo dann bei Substanzen keine Unterscheidung zwischen höherer und geringerer Realität, noch auch zwischen einem Unendlichsein in seiner Art und einem absoluten Unendlichsein zulässig wäre.

werde: Es können nicht bloß endliche Wesen existieren, denn sonst würden dieselben als notwendige Wesen mächtiger als das absolut unendliche Wesen sein, da das posse non existere eine impotentia, das posse existere dagegen eine potentia ist.*)

Die Substanz ist als solche unteilbar; denn unter einem Teil der Substanz würde nichts anderes verstanden werden können als eine begrenzte Substanz, was ein Widerspruch ist. Neben Gott existiert keine andere Substanz; denn jedes Attribut, wodurch eine Substanz bestimmt werden kann, fällt in Gott hinein, und es gibt nicht mehrere Substanzen mit dem nämlichen Attribute. Es ist nur Ein Gott; denn es kann nur Eine absolut unendliche Substanz existieren. Es gehören nicht nur alle Attribute Gott an (indem die Substanz aus den Attributen besteht), sondern es sind auch alle Modi als Affektionen der Substanz in Gott: quidquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest (Propos. XV). Ausführlich rechtfertigt Spinoza (im Scholion zur Propos. XV) die Mitaufnahme der Ausdehnung in das Wesen Gottes. Aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur folgt unendlich vieles auf unendlich viele Weisen; Gott ist daher die wirkende Ursache (causa efficiens) alles dessen, was unter den unendlichen Intellekt fallen

*) Daß in dieser letzteren Argumentation unsere (subjektive) Ungewißheit über die Existenz oder Nichtexistenz mit einer Ohnmacht des Objekts (dessen Existenz eben hiermit schon präsumiert wird) unkritisch verwechselt werde, leuchtet sofort ein. Spinoza hat hier wiederum, wie er pflegt, die (von dem Nominalismus und noch mehr von dem kantischen Kritizismus hervorgehobene) Verschiedenheit des subjektiven und objektiven Elementes in unserer Erkenntnis ganz unbeachtet gelassen (nach der Weise des einseitigen „Realismus“ und des „Dogmatismus“, obschon in anderem Betracht Spinozas Doktrin auch nominalistische Elemente enthält, da er nicht die ganze tabula logica hypostasiert, sondern nur den abstraktesten Begriff und die zunächst angrenzenden; es blieb Schelling vorbehalten, die Kluft zwischen der Substanz mit ihren Attributen und den Individuen durch die platonischen Ideen auszufüllen). Nachdem Spinoza seiner Definition, die alle Realität in „Gott“ hineinzieht, mittelst des ontologischen Paralogismus eine ansehnend objektive Gültigkeit verschafft hat, folgt nunmehr gar leicht der Satz: es existiere gar nichts anderes als „Gott“ allein und die Modi, die in ihm sind.

Herder sagt in einem (bei Düntzer u. Herder, „aus Herders Nachlass“ II, 251—256, abgedruckten) Briefe an F. H. Jacobi, es sei das *πρώτον φέδος* der Gegner Spinozas, daß sie dessen Gott, das große ens entium, die in allen Erscheinungen ewig wirkende Ursache ihres Wesens, als einen abstrakten Begriff ansehen, wie wir ihn uns formieren; das sei er aber nach Sp. nicht, sondern das allerreellste, tätigste Ens, das zu sich spreche: ich bin, der ich bin, und werde in allen Veränderungen meiner Erscheinung sein, was ich sein werde. Allerdings ist nach der Absicht Sp.s der Begriff der Substanz nicht bloß eine subjektive Abstraktion; aber tatsächlich ist derselbe dies doch. Durch die Hypostasierung dieser Abstraktion gelangt Sp. nicht wirklich zu der Erkenntnis eines realen göttlichen Wesens (so wenig, wie die Neuplatoniker durch ihre Hypostasierung von Abstraktionen zur Erkenntnis wirklich existierender Götter gelangt sind). Das Sein in allem Dasein, das Denken in allen Gedanken, das Ausgedehntsein in allen Körpern ist nicht ein Ens, das zu sich sprechen, ein Bewußtsein um seine Unveränderlichkeit haben und Gegenstand der Verehrung und intellektuellen Liebe sein könnte.

Es würde über die Grenzen, innerhalb deren die Darstellung in diesem Grundriß sich bewegen muß, hinausführen, wenn durchgehends in gleicher Weise, wie bisher, die logischen Fehler, die zumeist bei den ersten, mitunter jedoch auch noch bei den späteren Schritten in der „Ethik“ von Sp. begangen werden, einzeln aufgezeigt werden sollten. Die bisherige Ausführlichkeit mag sich durch die Wichtigkeit einer genauen Erwägung der Fundamente der auch jetzt noch sehr einflußreichen spinozistischen Metaphysik und durch die verhältnismäßige Seltenheit einer ins einzelne der Demonstrationen genau eingehenden Kritik rechtfertigen. Von nun an möge eine bloße Übersicht über den ferneren Gang der Gedankenentwicklung genügen!

kann, und zwar die schlechthin erste Ursache. („Ursache“ freilich nur in einem sehr uneigentlichen Sinne, da er niemals ohne Modi war, die in ihm sind.) Gott handelt nur nach den Gesetzen seiner Natur und von niemand gezwungen, also mit absoluter Freiheit, und er ist die einzige freie Ursache. Gott ist aller Dinge immanente („inbleibende“), nicht transzendente (in anderes hinübergelende) Ursache. (Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens, Propos. XVIII; vgl. Epist. XXI, ad Oldenburgium), bei van Vloten u. Land 73: (Deum omnium rerum causam immanentem, ut ajunt, non vero transeuntem statuo. Omnia, inquam, in Deo esse et in Deo moveri cum Paulo affirmo et forte etiam cum omnibus antiquis philosophis, licet alio modo, et auderem etiam dicere, cum antiquis omnibus Hebraeis, quantum ex quibusdam traditionibus, tametsi multis modis adulteratis, conjicere licet).*)

Gottes Existenz ist mit seinem Wesen identisch. Alle seine Attribute sind unveränderlich. Alles, was aus der absoluten Natur irgend eines göttlichen Attributes folgt, ist gleichfalls ewig und unendlich. Das Wesen der von Gott hervorgerufenen Dinge involviert nicht die Existenz; Gott ist die Ursache ihres Wesens, ihres Eintritts in die Existenz und ihres Beharrens in der Existenz. Die Einzelobjekte sind nichts anderes als Affektionen der Attribute Gottes oder Modi, durch welche Gottes Attribute auf eine bestimmte Weise ausgedrückt werden (Korollar zur Propos. XXV: res particulares nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur). Alles Geschehene, auch jeder Willensakt ist durch Gott determiniert. Alles Einzelne, das eine endliche und begrenzte Existenz hat, kann zur Existenz und zum Handeln nur mittelst einer endlichen Ursache und nicht unmittelbar durch Gott determiniert werden, da Gottes unmittelbare Wirksamkeit nur Unendliches und Ewiges schafft (wodurch nach spinozistischem Lehrbegriff das Wunder im Sinne eines unmittelbaren Eingreifens Gottes in den Naturzusammenhang ausgeschlossen wird). Gott, in seinen Attributen oder als freie Ursache betrachtet, wird von Spinoza (nach dem Vorgange teils von Scholastikern, welche Gott natura naturans, das geschaffene Dasein aber natura naturata nannten, teils und wohl zunächst von Giordano Bruno, s. übrigens H. Siebeck, Ueb. d. Entst. der termini n. naturans und n. naturata, A. f. G. d. Ph., III, S. 370—378) natura naturans genannt; unter natura naturata aber versteht Spinoza alles das, was aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur oder eines jeden der Attribute folgt, d. h. alle Modi der Attribute Gottes, sofern sie als Dinge, die in Gott sind und nicht ohne Gott sein noch begriffen werden können, betrachtet werden. Der Intellekt, der im Unterschiede von der absoluta cogitatio ein bestimmter modus cogitandi ist, der von anderen Modis, wie voluntas, cupiditas, amor, verschieden ist, gehört sowohl als unendlicher, wie auch als endlicher Intellekt zur natura naturata, nicht zur natura naturans. Voluntas und intellectus verhalten sich zur cogitatio so, wie motus und quies zur extensio. Der

*) Über die Unterscheidung der Arten der Ursachen bei Spinoza und bei holländischen scholastischen Logikern, wie Burgersdijck und Heereboord, an die er sich hierbei zunächst anschließt, s. Trendelenburg, Histor. Beitr. III, S. 316 ff.; freilich ist eine über die aristotelische Unterscheidung der vier *αἰτίαι*: Stoff, Form, bewirkende Ursache, Zweck, hinausgehende Spezifizierung der causae (womit Aristoteles selbst schon durch Unterscheidung von Arten der Zwecke, auch von Arten der Ursachen, wie Rhet. I, 6, Gesundsein, Nahrungsmittel und Leibesübungen als „Ursachen“ unterschieden werden, namentlich von *ἀρχαὶ ἐνπράοχονσαι* und *ἐνός*, Metaph. IV, 1; 1013 a 19 u. XII, 4, 1070 b 22, begonnen hat) in der Logica modernorum bei Petrus Hisp. u. a. zu finden, wo insbesondere „de causa materiali permanente“ und „de causa materiali transeunte“ gehandelt wird: jene behalte in der Wirkung ihr Wesen, wie das Eisen im Degen, diese verliere es, wie Getreide im Brot.

unendliche Intellekt darf nur als die immanente Einheit, somit nicht als die Summe, sondern als das Prius der endlichen Intellekte gedacht werden, indem auch auf intellectus und voluntas, quies und motus, Spinozas Hypostasierung des Abstrakten sich mitbezieht; aber im Unterschiede von der Cogitatio absoluta ist jener Intellekt eine explicite oder aktuelle Einheit; jeder Intellectus ist etwas Aktuelles, eine Intellectio. Eth. V, prop. 40. schol.: „Mens nostra, quatenus intelligit, aeternus cogitandi modus est, qui alio aeterno cogitandi modo determinatur et hic iterum ab alio et sic in infinitum, ita ut omnes simul Dei aeternum et infinitum intellectum constituent.“ In dem Tractatus de Deo etc. nennt Spinoza den Intellectus Dei infinitus Gottes eingebornen Sohn, in welchem von Gott das Wesen aller Dinge in ewiger und unveränderlicher Weise erkannt werde; diese Doktrin ist die ihrerseits durch die philonische Logoslehre bedingte plotinische Lehre vom *νοῦς*, in welchem die Ideen seien. Eine jüdische Umbildung dieser plotinischen Lehre unter Mitaufnahme eines christlichen Elementes ist der Adam Cadmon, den die Kabbalisten den eingebornen Sohn Gottes und den Inbegriff der Ideen nennen; vielleicht hat Spinoza aus kabbalistischen Schriften jene Begriffe entnommen, ohne daß darum im übrigen seine Doktrin aus der Kabbala abgeleitet werden dürfte. Die „Himmelspforte“ des Rabbi Abraham Cohen Irira, der, aus Portugal ausgewandert, in Holland 1631 starb, kann eine Vermittlung dafür gebildet haben (vgl. Sigwart a. a. O. S. 96 ff.). Die Dinge haben auf keine andere Weise und in keiner andern Ordnung von Gott geschaffen werden können, als sie geschaffen sind, da sie aus Gottes unveränderlicher Natur mit Notwendigkeit gefolgt und nicht nach Willkür um bestimmter Zwecke willen hervorgebracht worden sind. Gottes Macht ist mit seinem Wesen identisch. Was in seiner Macht liegt, ist mit Notwendigkeit. Nichts existiert, aus dessen Natur nicht irgend eine Wirkung folgte, da alles Existierende ein bestimmter Modus der wirksamen göttlichen Macht ist.

Im zweiten Teile seiner Ethik handelt Spinoza von dem Wesen und Ursprung des menschlichen Geistes (de natura et origine mentis). Er beginnt wiederum mit Definitionen und Axiomen. Den Körper definiert er als den Modus, der Gottes Wesen, sofern Gott als ein ausgedehntes Ding betrachtet werde, auf eine bestimmte Weise ausdrücke.*) Zum Wesen eines Dinges rechnet Spinoza das, mit dessen Setzung das Ding selbst notwendig gesetzt wird, und mit dessen Aufhebung das Ding notwendig aufgehoben wird, oder das, ohne welches das Ding und welches seinerseits ohne das Ding weder sein noch gedacht werden kann. Unter der Idee (die Spinoza nur im subjektiven Sinne nimmt) versteht er den Begriff (conceptus), den der Geist (mens) als denkendes Ding (res cogitans) bildet. Er will sich lieber des Ausdrucks conceptus, als perceptio, bedienen, weil conceptus eine Aktivität, perceptio aber eine Passivität des Geistes auszudrücken scheine (womit freilich die Beziehung auf die primitive Bedeutung von idea: Gestalt oder Form eines Gegenstandes, welche Bedeutung bei der Übertragung auf das Wahrnehmungsbild als die in das Bewußtsein aufgenommene Form eines Gegenstandes immer noch maßgebend blieb, völlig beseitigt wird, was Spinoza um so leichter ward, da ihn die Rücksicht auf den griechischen Sprachgebrauch nicht

*) Dieses „Ausdrücken“ (exprimere) ist nicht im bloß subjektiven Sinne zu nehmen, der nur der kantischen Doktrin entsprechen würde, nach welcher die Erscheinungsweisen der objektiven Realität auf den Formen unseres Bewußtseins beruhen; nach Sp.s Prinzipien ist es im objektiven Sinne zu nehmen, der freilich auch nicht rein und klar durchführbar ist, s. unten.

band). Unter der *idea adaequata* versteht Spinoza die Idee, welche alle inneren Merkmale einer wahren Idee habe (im Unterschiede von dem äußeren Merkmale, nämlich der *convenientia ideae cum suo ideato*). Unter der Dauer (*duratio*) versteht er die unbestimmte Kontinuation der Existenz. Die Realität identifiziert er mit der Vollkommenheit. Unter den Einzelobjekten (*res singulares*) versteht er die endlichen Dinge.

An diese Definitionen knüpfen sich Axiome und Postulate. Das erste Axiom besagt, daß das Wesen des Menschen nicht die notwendige Existenz involviere. Dann folgen mehrere Erfahrungssätze unter der Benennung „Axiome“ nach. Der Mensch denkt. Durch die Vorstellung (*idea*) eines Objektes sind Liebe, Verlangen, überhaupt alle Modi des Denkens, bedingt; die Vorstellung aber kann ohne die übrigen Modi da sein. Wir werden mannigfacher Affektionen inne, die einen gewissen Körper treffen (*nos corpus quoddam multis modis affici sentimus*). Wir empfinden und perzipieren keine anderen Einzelobjekte, als Körper und Modi des Denkens. An einer späteren Stelle folgen Erfahrungssätze, die den Körper betreffen, insbesondere über dessen Bestehen aus Teilen, die wiederum zusammengesetzt seien, und über seine Beziehung zu anderen Körpern, unter dem Namen „Postulate“.

Unter den Lehrsätzen dieses Teiles sind die bemerkenswertesten folgende: Gott ist eine *res cogitans* und eine *res extensa*; *cogitatio* und *extensio* sind Attribute Gottes. In Gott ist mit Notwendigkeit eine Idee sowohl von seinem Wesen, als auch von allem, was aus seinem Wesen mit Notwendigkeit folgt. Alle einzelnen Gedanken haben Gott als denkendes Wesen, wie alle einzelnen Körper Gott als ausgedehntes Wesen zur Ursache; die Ideen haben nicht die *Ideata* oder perzipierten Dinge zur Ursache, und die Dinge haben nicht Gedanken zur Ursache. Aber es folgen auf dieselbe Weise und mit derselben Notwendigkeit die vorgestellten Dinge aus ihrem Attribute der Ausdehnung, wie die Vorstellungen aus dem Attribute des Denkens. Die Ordnung und Verbindung der Ideen ist dieselbe wie die Ordnung und Verbindung der Dinge (*Propos. VII: ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*); denn die Attribute, aus denen jene und diese mit Notwendigkeit folgen, drücken das Wesen Einer Substanz aus. Was aus der unendlichen Natur Gottes in der äußeren Wirklichkeit (formaliter) folgt, das alles folgt aus Gottes Idee in derselben Ordnung und Verbindung im Vorstellen (objective). Ein Modus der Ausdehnung und die Idee desselben sind *una eademque res, sed duobus modis expressa* (*Eth. II, 7, schol.*, wo Spinoza hinzufügt: *quod quidam Hebraeorum quasi per nebulam vidisse videntur, Deum, Dei intellectum resque ab ipso intellectas unum et idem esse*; Trendelenburg, *Hist. Beitr. III, S. 395*, vergleicht hierzu *Mos. Maimonides More Nebochim I, c. 68*; *Arist. de anima III, 4*; *Metaph. XII, 7 und 9*). Daher sind auch alle „Individuen“, wenn auch in verschiedenen Graden, beseelt. Die Idee einer jeden Weise, wie der menschliche Körper von äußeren Körpern affiziert wird, muß zwar zumeist die Natur des menschlichen Körpers, daneben aber auch die Natur des äußeren, affizierenden Körpers in sich tragen, weil alle Weisen, wie ein Körper affiziert wird, zugleich aus der Natur des affizierten und des affizierenden Körpers folgen. Der menschliche Geist faßt daher die Natur sehr vieler Körper zugleich mit der Natur seines eigenen Körpers auf und kommt so überhaupt zur Vorstellung der jenseit seines Körpers liegenden Außenwelt.)*

*) So richtig diese Theorie von Spinozas Grundvoraussetzungen aus entwickelt ist, so wenig wird doch durch die Fundamentalbegriffe der Grund der Notwendigkeit der Übereinstimmung zwischen den Modi des Denkens und der

Vermöge der Nachwirkung der Eindrücke, die der Körper von außen empfangen hat, können andere Körper, auch wenn sie nicht mehr gegenwärtig sind, immer noch so, als ob sie gegenwärtig wären, vorgestellt werden. Haben zwei Körper zugleich unsern Körper affiziert und wird der eine derselben wieder vorgestellt, so muß wegen der Ordnung und Verkettung der Eindrücke, die unser Körper empfangen hat, mit dem einen jener Körper zugleich auch der andere Körper vorgestellt werden.

Mit dem Geiste ist eine Idee des Geistes (das Selbstbewußtsein) auf gleiche

Ausdehnung wirklich klar; denn wie aus der Einheit der Substanz die Konformität in der Duplizität folge, bleibt unbestimmt. Entweder sind die Modi des Denkens von denen der Ausdehnung realiter verschieden; dann ist ihre Konformität durch das bloße Inhären in der nämlichen Substanz nicht erklärt. Oder sie sind bloß verschiedene Auffassungsweisen des nämlichen realen Modus der an sich nur einer ist, uns aber zweifach erscheint; dann würde eben diese zweifache Auffassungsweise selbst unverständlich bleiben; denn es steht nicht neben der Einen, alles in in sich befassenden Substanz ein anderes als das Auffassende, sondern in ihr müßte die Duplizität der Auffassung begründet sein, was doch schwerlich der Fall sein könnte, wenn in ihr nicht realiter die Modi des Denkens von denen der Ausdehnung verschieden sind. Spinoza hat die erste jener beiden möglichen Annahmen am entschiedensten in seiner früheren Zeit aufgestellt, als er noch eine Wechselwirkung zwischen Ausdehnung und Denken, insbesondere ein Bestimmwerden des Denkens durch äußere Einwirkungen, für möglich hielt (wie aus dem *Tractat. de Deo et hom. etc.* hervorgeht); er hat sich später, als er einen Kausalnexus zwischen den Attributen nicht mehr annahm, durch die oben, S. 134 f., erörterten Sätze und Vergleiche der zweiten Annahme angenähert. Aber das Nebelhafte, das er älteren Doktrinen vorwirft, haftet in vollstem Maße seinem eigenen Ausdruck „*duobus modis expressa*“ an, der zwischen jenen beiden möglichen Annahmen in einer unklaren Mitte schwebt. Konsequenz durchgeführt, ergibt die erste, falls kein Kausalverhältnis zwischen den Attributen besteht, eine „prästabilierte Harmonie“ im leibnizschen Sinne, die zweite einen „transcendentalen Idealismus“ im kantischen Sinne. Der Konsequenz gemäß, die Spinoza anerkennt (*Eth. II, propos. 13, schol.*: „*individua omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt*“), müssen alle Dinge bis zu den Mineralien und Gasen herab an dem Attribute des Denkens, dem jeder einzelne Gedanke immanent sein soll, unmittelbar da, wo sie selbst realiter sind, teilhaben, und nicht bloß mittelst ihrer Bilder im menschlichen Hirn, wie auch von dem sp.schen Grundgedanken aus G. Th. Fechner Pflanzenseelen, Gestirnseelen und eine Weltseele annimmt. Bei solcher Allbezeugung aber, die als eine mannigfach abgestufte zu denken ist, bleibt unklar, in welchem Sinne und mit welchem Rechte die niederen Stufen, unter denen wohl nur die vegetativen und physikalischen Kräfte verstanden werden können, noch unter das Attribut des Denkens zu subsumieren seien, da doch sehr wesentliche Merkmale des uns allein unmittelbar bei uns selbst bekannten bewußten Denkens fehlen, und da zudem die (schopenhauersche) Subsumtion derselben unter den „Willen“, wiewohl sie von dem gleichen Einwurf getroffen wird, doch auch mindestens den gleichen Anspruch auf Gültigkeit erheben kann. — Unser Affiziertwerden ist ein Affiziertwerden unseres Körpers von außen her; dieser Vorgang läßt sich nach mathematisch-mechanischen Gesetzen verstehen. Nun müßte konsequentermaßen diesem mechanischen Nexus, welcher dem Attribut der Ausdehnung angehört, ein Nexus, welcher dem Attribute des Denkens angehörte, parallel gehen, der unsern Geist mit andern Geistern verbinde; ein solcher aber ist nicht nachweisbar. Demgemäß läßt sich der Parallelismus nicht durchführen; Spinoza kommt hier unwillkürlich auf die von ihm prinzipiell abgewiesene Annahme einer Einwirkung von Modi der Ausdehnung auf Modi des Denkens zurück. Die durch Spinozas Prinzip geforderte Gleichmäßigkeit zwischen den Beziehungen der Modi in beiden Attributen bleibt unerreicht; die mechanische Betrachtung (unter dem „Attribut der Ausdehnung“) muß bei der Erklärung des Affektionsprozesses eine dem Prinzip widerstrebende Prävalenz gewinnen, wogegen umgekehrt in der Lehre von der Herrschaft des Gedankens über den Affekt die mechanische Parallele fehlt.

Weise geeinigt, wie der Geist mit dem Körper geeinigt ist. Die Idee des Geistes oder die Idee der Idee ist nichts anderes als die Form der Idee, sofern diese als ein Modus des Denkens ohne Beziehung zu dem körperlichen Objekt betrachtet wird. Wer etwas weiß, weiß eben hierdurch auch, daß er es weiß. Der Geist erkennt sich selbst nur insofern, als er die Ideen der Affektionen des Körpers perzipiert. Da die Teile des menschlichen Körpers sehr zusammengesetzte Individua sind, die zum Wesen des menschlichen Körpers nur in gewissem Betracht gehören, in anderm Betracht aber durch den allgemeinen Naturzusammenhang bestimmt sind, so hat der menschliche Geist in sich nicht eine adäquate Kenntnis der seinen Körper bildenden Teile, noch weniger eine adäquate Kenntnis der Außendinge, die er nur mittelst ihrer Wirkungen auf seinen Körper kennt, und auch die Kenntnis seiner selbst, die er vermöge der Idee der Idee einer jeglichen Affektion des menschlichen Körpers besitzt, ist nicht adäquat. Alle Ideen sind wahr, sofern sie auf Gott bezogen werden; denn alle Ideen, die in Gott sind, kommen mit ihren Gegenständen vollkommen überein (*cum suis ideatis omnino conveniunt*). Jede Idee, die in uns als eine absolute oder adäquate Idee ist, ist wahr; denn jede derartige Idee ist in Gott, sofern derselbe das Wesen unseres Geistes ausmacht. Falschheit ist nichts Positives in den Ideen, sondern besteht in einer gewissen, nicht absoluten Privation (*in cognitionis privatione, quam ideae inadaequatae sive mutilae et confusae involvunt*). Dem Kausalnexus sind die inadäquaten und verworrenen Ideen ebensowohl wie die adäquaten oder klaren und bestimmten Ideen unterworfen. Von dem, was dem menschlichen Körper und den Körpern, die ihn affizieren, gemeinsam und in allen Teilen gleichmäßig ist, hat der menschliche Geist eine adäquate Vorstellung. Der Geist ist um so fähiger, viele adäquate Vorstellungen zu bilden, je mehr mit anderen Körpern Gemeinsames sein Körper hat; Vorstellungen, die aus adäquaten folgen, sind auch selbst adäquat.

Näher unterscheidet Spinoza drei Arten von Erkenntnissen. Unter der Erkenntnis der ersten Art, die er *opinio* oder *imaginatio* nennt, versteht er die Bildung von Perzeptionen und daraus abgeleiteten allgemeinen Vorstellungen teils aus Sinnesindrücken durch untergeordnete Erfahrung (*experientia vaga*), teils aus Zeichen, insbesondere Worten, welche mittelst der Erinnerung Imaginationen hervorrufen. Die zweite Erkenntnisart, von Spinoza *ratio* genannt, liegt in den adäquaten Ideen von Eigentümlichkeiten der Dinge oder den *notiones communes*. Die dritte und höchste Art der Erkenntnis ist die *scientia intuitiva*, die der Intellekt von Gott besitzt. Sie schreitet (wie Spinoza lehrt, indem er die Deduktion aus den Prinzipien dem die Prinzipien erkennenden *novis* mit vindiziert, wodurch aber der Unterschied von der *ratio* unklar wird) von der adäquaten Idee des Wesens einiger Attribute Gottes zur adäquaten Erkenntnis des Wesens der Dinge fort. Die Erkenntnis der ersten Art ist die einzige Quelle der Täuschung, die der zweiten und dritten lehrt uns das Wahre von dem Falschen unterscheiden. Wer eine wahre Idee hat, ist zugleich der Wahrheit derselben gewiß. *Sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est*. Unser Geist ist, sofern er die Dinge wahrhaft erkennt, ein Teil des unendlichen göttlichen Intellekts (*pars est infiniti Dei intellectus*), und es müssen daher seine klaren und bestimmten Ideen ebenso notwendig wahr sein, wie die Ideen Gottes. Die *Ratio* betrachtet die Dinge, weil sie dieselben, so wie sie wirklich sind, betrachtet, nicht als zufällig, sondern als notwendig; nur die *Imaginatio* stellt dieselben als zufällig dar, sofern Erinnerungen an verschiedenartige Fälle verschiedene Vorstellungen in uns hervortreten lassen und unsere Erwartung schwankt. Die *Ratio* faßt die Dinge „*sub quadam aeternitatis specie*“ auf, weil die Notwendigkeit der Dinge die Notwendigkeit

der ewigen Natur Gottes ist. Die Erkenntnis der dritten Stufe ist ein volles Erkennen unter der Form der Ewigkeit: *sub aeternitatis specie*, nicht nur: „*sub quadam*“. Die Ratio erkennt die Wesenheiten der Dinge in ihren einzelnen ihnen mit allen Dingen gemeinsamen Eigenschaften; sie erkennt diese ewigen Eigenschaften als in Gottes Wesen ruhend. Diese Erkenntnis heißt demnach auch eine universelle, und sie gibt als Wahrheiten allgemeine Begriffe. Sie ist offenbar die demonstrierende Art, deren sich Spinoza in seinem System der Ethik selbst bedient. Bei der *scientia intuitiva* dagegen schaut man unmittelbar das Wesen jedes Einzeldings als in dem ewigen Wesen Gottes mit Notwendigkeit gegründet. Spinoza sagt selbst, daß er nur sehr wenig Dinge auf diese dritte Art eingesehen habe. Es ist übrigens der Unterschied zwischen der zweiten und dritten Art der Erkenntnis von Spinoza nicht zur vollen Klarheit erhoben. — Im menschlichen Geiste gibt es, da derselbe „*certus et determinatus modus cogitandi*“ ist, keine absolute Willensfreiheit; der Wille, Ideen zu bejahen oder zu verneinen, ist nicht ein ursachloses Belieben, sondern an die Vorstellung selbst gebunden, und wie die einzelnen Willensakte und Vorstellungen, so sind auch Wille und Intellekt, die bloße Abstraktionen und nichts Reales außer den einzelnen Akten sind, miteinander identisch. (Die kartesianische Erklärung des Irrtums aus einer über das beschränkte Vorstellen übergreifenden unbeschränkten Willensfreiheit wird hierdurch aufgehoben.)

Der dritte Teil der Ethik handelt von dem Ursprung und Wesen der Affekte. Um eine Ethik zu schreiben, müsse man, meint Sp., vor allen Dingen die Leidenschaften erklären können. Denn ohne dies sei die menschliche Natur nicht zu verstehen. Nun sei die menschliche Natur aber nicht ein besonderer Staat im Staat und nicht eigenen Gesetzen unterworfen, und so könne man nur durch Anwendung der allgemeinen Gesetze und Regeln der Natur einen Gegenstand derselben erkennen. Demnach müßten auch die Affekte ebenso behandelt werden wie Körper, Linien und Flächen, und sie ergäben sich aus derselben Notwendigkeit der Natur, wie alles andere. Unter dem Affekt versteht Spinoza solche Affektion des Körpers, durch welche seine Fähigkeit, zu handeln, vermehrt oder vermindert, gefördert oder eingeschränkt wird, und zugleich die Ideen dieser Affektionen. Was die Macht unseres Körpers, zu wirken, vermehrt oder vermindert, dessen Vorstellung vermehrt oder vermindert die Denkkraft unseres Geistes. Der Übergang des Geistes zu größerer oder geringerer Vollkommenheit begründet die Affekte Freude und Traurigkeit; jene ist der leidende Zustand, in welchem die Seele zu größerer Vollkommenheit übergeht (*passio, qua mens ad maiorem transit perfectionem*), diese der leidende Zustand, in welchem die Seele zu geringerer Vollkommenheit übergeht (*passio, qua mens ad minorem transit perfectionem*). Die Begierde oder das Verlangen (*cupiditas*) ist der bewußte Trieb, *appetitus cum ejusdem conscientia*; der Trieb aber ist *ipsa hominis essentia, quatenus determinata est ad ea agendum, quae ipsius conservationi inserviunt*. Jedes Ding sucht in seinem Sein zu beharren (*unaquaeque res in suo esse perseverare conatur*, Eth. III, Prop. VI). Dieses Streben bildet das wirkliche Wesen eines Dinges, und soweit es ihm mit Erfolg nachkommt, hat das Individuum Macht und Tugend. Der ganze Organismus, auch der des Menschen, geht auf die Erhaltung und Förderung des eigenen Daseins, und auf diesem Satze baut sich das Weitere in der Ethik bei Sp. auf, indem sich aus dieser Begierde die Leidenschaften als notwendige Folgen herleiten lassen. Diese Begierde wird entweder befriedigt oder gehemmt; wir vervollkommen entweder unser Dasein oder setzen es herab, und das Bewußtsein des ersteren ist Freude, des letzteren Traurigkeit. Diese drei

Affekte: cupiditas, laetitia, tristitia (und nicht die sämtlichen sechs von Descartes als unreduzierbar angenommenen Affekte: Bewunderung, Liebe, Haß, Verlangen, Freude und Traurigkeit) gelten dem Spinoza als die primären Affekte; alle anderen leitet er aus denselben ab. Die Liebe z. B. ist Freude, begleitet von der Vorstellung der äußeren Ursache (*amor est laetitia concomitante idea causae externae*), der Haß ist Traurigkeit, begleitet von der Vorstellung der äußeren Ursache (*tristitia concomitante idea causae externae*); die Hoffnung ist *inconstans laetitia*, *orta ex imagine rei futurae vel praeteritae*, *de cuius eventu dubitamus*, die Furcht *inconstans tristitia ex rei dubiae imagine orta*. Die admiratio wird von Spinoza definiert als *rei alicujus imaginatio*, in qua mens defixa propterea manet, quia haec singularis imaginatio nullam cum reliquis habet connexionem, der contemptus als *rei alicujus imaginatio*, quae mentem adeo parum tangit, ut ipsa mens ex rei praesentia magis moveatur ad ea imaginandum, quae in ipsa re non sunt, quam quae in ipsa sunt; beide aber läßt Spinoza nicht als eigentliche Affekte gelten.

Aus der Natur der Affekte leitet Spinoza die Gesetze derselben ab, die gerade so unumstößlich sind, wie die Gesetze der Mechanik. Die Seele liebt das, was ihre Kraft, zu handeln, vermehrt; sie betrübt sich über die Zerstörung, freut sich über die Erhaltung desselben. Sie freut sich über die Zerstörung dessen, was sie haßt; doch ist dieses Gefühl mit der Traurigkeit untermischt, welche sich notwendig an die Zerstörung des uns Ähnlichen knüpft. Wir hassen den, der das von uns Gehaßte erfreut; wir lieben den, der es betrübt. Das Mitleid ruht auf demselben Fundament wie der Neid, ist so eine passio, die den Menschen nicht fördert, usw. Außer den Arten der Freude und des Begehrens, welche Passionen sind, gibt es andere Affekte der Freude und des Begehrens, die auf uns, sofern wir handeln, sich beziehen, also Aktionen sind; Affekte der Traurigkeit aber sind niemals Aktionen. Alle Aktionen, die aus Affekten folgen, welche auf den Geist als intelligentes Wesen bezogen sind, subsumiert Spinoza unter den Begriff *fortitudo* und teilt die *fortitudo* in *animositas* und *generositas* ein; jene sei das Streben, das eigene Sein vernunftgemäß zu wahren, diese das Streben, vernunftgemäß die andern Menschen zu unterstützen und sich zu Freunden zu machen. Arten der *animositas* sind: *temperantia*, *sobrietas*, *animi in periculis praesentia* u. a., Arten der *generositas*: *modestia*, *clementia* u. a. Hiermit sind also Haupttugenden zugleich angegeben. — Im allgemeinen bemerkt Spinoza, die Namen der Affekte seien mehr *ex eorum vulgari usu* als auf Grund genauer Kenntnis derselben erfunden worden.*) Übrigens ist die Affektenlehre Spinozas wahrscheinlich beein-

*) Bei einigen dieser Definitionen, z. B. bei der die Rücksicht auf das Gefühl des andern nicht in sich schließenden Definition der Liebe (während Spinoza die *Misericordia* als die Freude aus dem Wohl des andern und die Trauer wegen des Leids des andern definiert), kann man zweifeln, ob sie „analytisch“, d. h. durch Zergliederung des im allgemeinen Bewußtsein gegebenen Begriffs und dem allgemeinen Sprachgebrauche gemäß, oder „synthetisch“, d. h. durch freie Verknüpfung irgend eines nach dem Bedürfnis des Systems gestalteten Begriffs mit einem gegebenen Namen, gebildet seien, und ob im letzteren Falle nicht mitunter solches, was nur im Sinne dieser Definitionen gelte, auf die durch den Sprachgebrauch an die gleichen Worte geknüpften Begriffe paralogistisch übertragen worden sei. Doch liegt unleugbar in der aufmerksamen und freisinnigen Erforschung des Wesens der Affekte und ihrer gegenseitigen Verhältnisse ein großes Verdienst des spinozistischen Werkes. Johannes Müller hat in seine „Physiologie des Menschen“ (Bd. II, Coblenz 1840, S. 543—548) die Hauptsätze des dritten Teiles der „Ethik“ unter dem Titel: „Lehrsätze von Spinoza über die Statik der Gemütsbewegungen“ aufgenommen, mit dem (Spinozas eigener Lehre gemäßen) Bemerkn, daß diese Statik bloß insofern ein notwendiges Gesetz ausspreche, als

flußt von den Stoikern, deren Lehre durch Lipsius u. a. damals in der gelehrten Welt sicherlich allgemeiner bekannt war.

Der vierte Teil der Ethik handelt von der menschlichen Knechtschaft (de servitute humana), worunter Spinoza die menschliche Impotenz in der Lenkung und Einschränkung der Affekte versteht. Der den Affekten unterworfenen Mensch ist nicht in seiner Macht, sondern in der Macht der äußeren Umstände oder des Geschickes (fortuna) und oft genötigt, während er das Bessere sieht, das Schlechtere zu vollziehen. Die Betrachtungen dieses Teiles ruhen besonders auf den Definitionen des Guten und des Übels. Unter Gut versteht Sp. das, wovon wir sicher wissen, daß es uns nützlich sei, unter Übel, wovon wir sicher wissen, daß es uns daran hindert, eines Guten teilhaftig zu werden (per bonum id intelligam, quod certo scimus nobis esse utile, per malum autem id, quod certo scimus impedire, quo minus boni alicujus simus compotes). Das utile aber bestimmt Spinoza als Mittel, um das Ideal der menschlichen Natur, das wir uns vorsetzen, mehr und mehr zu erreichen. Die Begriffe bonum und malum bezeichnen nicht etwas Absolutes, das in den Dingen wäre, sofern dieselben an und für sich betrachtet werden, sondern sind relative Begriffe, die sich aus der Reflexion auf die Beziehung der Dinge zueinander ergeben. S. auch den Anhang zu dem I. Buch der Ethik, wo es heißt: Nachdem die Menschen sich davon überzeugt hatten, daß alles, was geschehe, ihretwegen geschehe, so mußten sie überall das für das Vorzüglichste halten, was ihnen das Nützlichste war, und alles das am höchsten schätzen, von dem sie am angenehmsten berührt wurden. Daraus bildeten sich die Begriffe, nach welchen sie die Natur der Dinge erklärten als: Gut, Schlecht, Ordnung, Unordnung, Warm, Kalt, Schönheit, Häßlichkeit usw.

Aus dem Axiome: es gibt nichts einzelnes in der Natur, das nicht durch ein anderes an Kraft übertroffen würde, folgt, daß der Mensch, der als Einzelwesen ein Teil der gesamten Natur und dessen Macht ein endlicher Teil der unendlichen Macht Gottes oder der Natur ist, notwendig Passionen unterworfen ist, d. h. in Zustände kommt, von denen er nicht selbst die volle Ursache ist, und deren Gewalt und Wachstum durch das Verhältnis der Macht der äußeren Ursache zu seiner eigenen Macht bestimmt wird. Der Affekt kann nur durch einen stärkeren Affekt überwunden werden, daher nicht durch die wahre Erkenntnis des Guten und Bösen, sofern dieselbe wahr ist, sondern nur, sofern dieselbe zugleich ein Affekt der Lust oder Traurigkeit, und sofern sie als solcher mächtiger als der entgegenstehende Affekt ist. Mit Notwendigkeit strebt ein jeder nach dem, was ihm nützlich ist, und da die Vernunft nichts Widernatürliches fordert, so fordert sie, daß jeder das erstrebe, was ihm wirklich nützlich sei zur Erhaltung seines Seins und zur Erlangung größerer Vollkommenheit. Was wir für gut und nützlich halten, um ein vernünftiges Leben zu führen, das dürfen wir in Besitz nehmen und gebrauchen. Was wir aber für ein Übel ansehen, alles, was uns hindert, ein vernünftiges Leben zu führen, das dürfen wir von uns abhalten. Überhaupt ist nach dem höchsten Rechte der Natur jedem das zu tun erlaubt, was nach seiner Meinung zu seinem Nutzen beiträgt.

Aus dem Selbsterhaltungstrieb ergibt sich nun, daß der Geist, sofern er vernünftig denkt, nichts für nützlich hält, als was zum richtigen Erkennen beiträgt. Denn wenn sich der Selbsterhaltungstrieb rein entwickelt, so fordert er ja nichts anderes als Ausübung derjenigen Tätigkeit, welche aus dem Wesen

der Mensch allein von Leidenschaften bewegt gedacht werden könne, daß sie dagegen durch die Vernunft des Menschen modifiziert werde.

des Geistes mit innerer Notwendigkeit folgt. Das ist aber das richtige Erkennen, und aus dem Streben hiernach geht die Tugend hervor. Also die Dinge sind insoweit gut, als sie dem Menschen zur wahren Erkenntnis verhelfen, und Übel sind sie, wenn sie den Menschen hindern, die Vernunft zu vervollkommen. Aber die Vernunft vervollkommen ist nichts anderes, als Gott, seine Attribute und seine Handlungen, die aus seiner Natur mit Notwendigkeit folgen, einsehen, und so ist das höchste Ziel des Menschen, sich selbst und alles, was unter seine Einsicht fallen kann, adäquat aufzufassen. Erkenntnis ist nicht nur Macht, sondern auch Tugend und Glückseligkeit. *Beatitudo nihil aliud est quam ipsa animi acquiescentia, quae ex Dei intuitiva cognitione oritur.* So spielt das *clare et distincte percipere* des Descartes auch bei Sp. eine sehr wichtige Rolle. Die Leidenschaft aber ist eine Verworrenheit des Bewußtseins, wir erkennen, von ihr befangen, nicht klar und deutlich, wir sind blind, leiden unter ihr, stehen in Knechtschaft und erfüllen unser Wesen nicht. Aus diesem Zustand müssen wir in den Stand der Freiheit zu gelangen suchen. Übrigens gibt es für den Menschen nichts Nützlicheres zur Erhaltung seines Daseins und zu dem Genuß eines vernünftigen Lebens, als einen von der Vernunft geleiteten Menschen, und darum streben die Menschen, die durch die Vernunft geleitet werden, d. h. die der Vernunft gemäß ihren Nutzen suchen, nichts für sich zu erlangen, was sie nicht auch für die übrigen Menschen begehren, und sind darum gerecht, treu und ehrbar. Der durch die Vernunft geleitete Mensch ist in höherem Grade frei in einem Staate, in welchem er nach gemeinsamem Gesetze lebt, als in einer Vereinzelung, in welcher er nur sich selbst gehorcht. Wiewohl es nun vernunftgemäß ist, dem Leidenden zu helfen, so ist das Mitleid als eine schmerzliche Empfindung, die nur auf Kosten der klaren Erkenntnis stattfinden kann, doch zu verwerfen, ebenso die Reue, welche zu den schlechten Handlungen, die ohnedies schon den Menschen leiden lassen, auch noch die Zerknirschung, also noch mehr Elend, hinzufügt.

In dem fünften Teile der Ethik handelt Spinoza von der Macht des Intellekts oder von der menschlichen Freiheit, indem er zeigt, was die Vernunft oder der adäquate Gedanke über die blinde Kraft der Affekte vermöge. Der Affekt ist als *passio* eine verworrene Vorstellung; sobald wir aber von demselben eine klare und bestimmte Vorstellung bilden, was stets möglich ist, hört derselbe auf, eine *Passion* zu sein, er wird eine *Aktion*. In der wahren Erkenntnis der Affekte liegt daher das beste Heilmittel gegen sie. Je mehr der Geist alle Dinge als notwendig erkennt, um so weniger leidet er von den Affekten. Sie kommen in unsere Gewalt, werden machtlos, und wir werden tätig, freier. Wer sich und seine Affekte klar und bestimmt erkennt, freut sich dieser Erkenntnis, da sie uns zu größerer Vollkommenheit bringt, unsern ursprünglichen Trieb befriedigt, unser Wesen erfüllt, und diese Freude wird von der Gottesvorstellung begleitet, da jede klare Erkenntnis diese Vorstellung involviert; denn es wird dann jedes Ding auf seine letzte Ursache, auf Gott, bezogen. Je deutlicher wir die Dinge erkennen, um so deutlicher wird Gott selbst begriffen. Die von der Vorstellung der Ursache begleitete Freude aber ist Liebe; wer also sich und seine Affekte klar erkennt, liebt Gott, und zwar um so mehr, je vollkommener seine Erkenntnis ist. Diese Gottesliebe muß, weil sie mit der Erkenntnis aller Affekte verbunden ist, den Geist zumeist erfüllen. Sie ist unter allen Affekten der mächtigste, nichts von *passio*, reine *actio*; neben ihr kann vermöge des Gleichgewichts kein anderer bestehen. Hiermit ist alles Leiden ausgeschlossen, dann ist im Menschen nur Freude ohne Trauer, nur Liebe ohne Haß. Gott ist frei von allen Passionen, weil alle Ideen als Ideen Gottes wahr, also adäquat sind, und weil Gott nicht zu höherer oder geringerer Vollkommen-

heit übergehen kann; Gott wird also nicht durch Freude oder Traurigkeit affiziert, also auch nicht durch Liebe und Haß. Niemand kann Gott hassen, weil die Gottesvorstellung als adäquate Idee nicht von Traurigkeit begleitet sein kann. Wer Gott liebt, kann nicht nach Gottes Gegenliebe begehren; denn er würde dadurch begehren, daß Gott nicht Gott wäre. Die Fähigkeit des Geistes zur Imagination und zur Wiedererinnerung ist an die Dauer des Körpers gebunden. In Gott gibt es jedoch, weil derselbe nicht bloß die Ursache der Existenz, sondern auch des Wesens, der *essentia*, ist, notwendig eine Idee, welche das Wesen des einzelnen menschlichen Körpers unter der Form der Ewigkeit (*sub specie aeternitatis*) ausdrückt. Der menschliche Geist kann demnach nicht mit dem Körper völlig zerstört werden, sondern etwas Ewiges bleibt von ihm zurück. Die Idee, welche das Wesen (*essentia*) des Körpers unter der Form der Ewigkeit ausdrückt, ist ein bestimmter Modus des Denkens, der zum Wesen des Geistes (*ad mentis essentiam*) gehört und notwendig ewig ist. Aber diese Ewigkeit kann nicht durch das Maß der Dauer in der Zeit bestimmt werden; wir können uns daher nicht einer Existenz vor dem Dasein unseres Körpers erinnern. Nichtsdestoweniger fühlen und erfahren wir uns als ewig, und zwar durch die Augen des Geistes, die Demonstrationen. Dauerndes Bestehen innerhalb gewisser Zeitgrenzen kann unserm Geiste nur insoweit zugeschrieben werden, als er die aktuelle Existenz des Körpers involviert; nur insoweit hat er die Macht, die Dinge unter der Form der Zeit aufzufassen.

Das höchste Streben des Geistes und seine höchste Tugend ist, die Dinge zu begreifen durch die höchste Art der Erkenntnis (die Spinoza im zweiten Teil der Ethik als *tertium cognitionis genus* bezeichnet hat), welche von der adäquaten Vorstellung gewisser göttlicher Attribute zur adäquaten Erkenntnis des Wesens der Dinge fortgeht. Je befähigter der Geist ist, auf diese Weise zu erkennen, um so mehr begehrt er nach solcher Erkenntnis, und es entspringt aus derselben seine höchste Befriedigung. Soweit unser Geist sich und seinen Körper unter der Form der Ewigkeit auffaßt, hat er mit Notwendigkeit die Gotteserkenntnis und weiß, daß er in Gott ist und durch Gott gedacht wird; diese Art der Erkenntnis hat den Geist, sofern er ewig ist, zur Ursache, und die intellektuelle Liebe Gottes (*amor Dei intellectualis*), die daraus entspringt, ist ewig. Jede andere Liebe dagegen samt allen Affekten, welche Passionen sind, ist gleich der Imagination an den Bestand des Leibes gebunden und nicht ewig. Gott liebt sich selbst mit unendlicher intellektueller Liebe; denn die göttliche Natur erfreut sich unendlicher Vollkommenheit, welche von der Selbstvorstellung als der Vorstellung der Ursache begleitet ist (welche Äußerung Spinozas für spekulative Konstruktionen der christlichen Dreieinigkeit als ursächliches Sein, Selbstbewußtsein und Liebe in Gott als Anknüpfungspunkt dienen konnte und gedient hat). Die intellektuelle Liebe des Geistes zu Gott ist Gottes Liebe selbst, durch welche Gott sich selbst liebt, nicht sofern er unendlich ist, sondern sofern er durch das unter der Form der Ewigkeit betrachtete Wesen des menschlichen Geistes erklärt werden kann, d. h. die intellektuelle Liebe des Geistes zu Gott ist ein Teil der unendlichen Liebe, mit welcher Gott sich selbst liebt (wie der menschliche Intellekt ein Teil des unendlichen göttlichen Intellectes ist). Sofern Gott sich selbst liebt, liebt er die Menschen; die Liebe Gottes zu den Menschen und die intellektuelle Liebe des Geistes zu Gott sind identisch. Unser Heil oder unsere Glückseligkeit oder unsere Freiheit besteht in der beständigen und ewigen Liebe zu Gott oder der Liebe Gottes zu den Menschen. Diese Liebe ist unaufhebbar. Je mehr der Geist von ihr erfüllt ist, um so mehr Unsterbliches ist in ihm. Der ewige Teil des Geistes ist der Intellekt, durch den allein wir uns aktiv verhalten, der untergehende ist die Imagination,

durch die wir Passionen unterworfen sind; also ist der ewige Teil des Geistes der bessere. Auch wenn wir nicht wüßten, daß unser Geist ewig sei, so müßten wir doch die Frömmigkeit und Gewissenhaftigkeit, wie alles Edle, für das Höchste erachten. *Beatitudo non est virtutis praeium, sed ipsa virtus, nec eadem gaudemus, quia libidines coërcemus. sed contra, quia eadem gaudemus, ideo libidines coërcere possumus.*

So ist in der Ethik von Spinoza der Weg zu dem Ziele gezeigt, zu dem Ziele, das schon in dem *Tractatus de Deo et homine* und in dem *Tractatus de intellectus emendatione* ins Auge gefaßt war. Wenn auch der Weg, meint Sp., sehr schwierig erscheine, so könne er doch gefunden werden. Und freilich müsse er beschwerlich sein, da er so selten gefunden werde. Denn wie wäre es sonst möglich, daß, wenn das Ziel so mühelos zu ergreifen wäre, es fast von allen außer acht gelassen würde? „Aber alles Erhabene ist ebenso schwer als selten.“ Hiermit schließt die Ethik, nachdem Spinoza mit der intellektuellen Liebe zu Gott die volle Mystik in seinen Rationalismus aufgenommen hat.

§ 18. Die Lehre Spinozas wurde zeitig in vielen Schriften bekämpft, anderseits fand sie auch bald eifrige Anhänger. Am heftigsten griff man zunächst den „*Tractatus theologico-politicus*“ an, bald aber sah man in den metaphysischen Ansichten ebenso verderbliches Gift und wandte sich gegen den Naturalismus, Pantheismus oder auch Atheismus Spinozas in feindlichster und gehässigster Art. Selbst solche, die den Ansichten Spinozas zuneigten, z. B. W. von Tschirnhausen, wagten aus Furcht vor Anfechtungen doch nicht, sich öffentlich zu ihm zu bekennen. Auch Leibniz verhielt sich, trotz mancher Berührungspunkte mit Spinoza, namentlich in der letzten Zeit seines Lebens möglichst ablehnend, ja gegnerisch zu ihm. Größere Aufmerksamkeit zog die spinozistische Lehre auf sich durch den Streit Jacobis und Mendelssohns über Lessings Spinozismus, und bald wurde Spinoza aus dem Verschmähten, ja Verdammten ein Hochverehrter, ja beinahe ein Heiliger, so bei Schleiermacher. Auch Goethe fühlte sich zu Spinoza besonders hingezogen. Die Identitätsphilosophie in Deutschland ist dann unter wesentlichem Einflusse Spinozas entstanden. Der Monismus verschiedenster Art in neuerer und neuester Zeit schmückt sich gern, wie wohl vielfach unrechterweise, mit dem Namen Spinoza, wie der physiologisch-psychologische Parallelismus auch auf ihn zurückgeht. Man spricht so von einem Neu-Spinozismus der Gegenwart.

Über die Geschichte der Lehre des Spinoza s. Antonius v. d. Linde in der S. 115 angeführten Schrift, ferner P. Schmidt, *Sp. u. Schleiermacher*, Berl. 1868, die beide eine Übersicht geben. J. Freudenthal, *Jew. Review*, VIII, S. 17 ff. Über das System Sp.s u. Bayles Erinnerungen gegen dasselbe handelt de Jariges in: *Histoire de l'Académie royale des sciences et des belles lettres à Berlin*, année 1745, t. I, II, deutsch in *Hissmans Magazin f. d. Philosophie und ihre Geschichte*, Bd. V, Götting. u. Lemgo 1782, S. 3–72. G. S. Francke, *Ueb. d. neueren Schicksale d. Spinozismus u. sein. Einfluss auf d. Philosophie überhaupt u. d. Vernunftstheologie insbesondere*, Preisschr., Schleswig 1808 u. 1812. Janet, *Le Spinozisme*

en France, Rev. philos. XIII, 1882, S. 109—132. — Die Geschichte des Spinozismus in Frankreich hat Janet geschrieben, Rev. philos., XIII, S. 109 ff. Über d. Gesch. des Spinozism. in Deutschland s. M. Krakauer, Zur Gesch. des Spinozism. in Deutschl. während der ersten Hälfte des 18. Jahrh.s, Breslau 1881. Mart. Berendt u. Jul. Friedländer, Sp.s Erkenntnissl. und ihre Bezieh. zur modernen Naturwissensch. u. Philos., Berl. 1891. Bäck, Die erste Einwirkung Sp.s auf Deutschland, Diss., Berl. 1895. Max Grunwald, Sp. in Deutschland. Gekrönte Preisschrift (Preisaufrage der Oesterreichisch. Wochenschr.), Berl. 1897; viel Stoff gesammelt bis auf die neueste Literatur herab. F. Lehmann, Beitrag zur Geschichte u. Kritik des Spinozism., Pr., Eupen 1898. Das Verhältnis Goethes zu Sp. behandeln: Wilh. Danzel, Ueb. Goethes Spinozism., Hamb. 1843. K. Heyder, Ueb. das Verhältniss Goethes zu Spinoza, in der Ztsch. f. d. ges. luth. Theol. u. Kirche, 27, Leipz. 1866, S. 261—283, auch E. Caro, La philosophie de Goethe, Paris 1866, 2. éd. 1881. Jos. Bayer, G.s Verhältniss z. relig. Fragen, Prag 1869. G. Jellinek, Die Beziehungen Goethes zu Spinoza, Wien 1878. G. Suphan, Goethe u. Sp. 1783—1786, 1882. G. Schneege, G.s Verhältn. z. Sp., Pr., Pless 1891. S. auch unt. bei d. Lit. über Goethe. Den Spinozismus in Shelleys Weltansch. beh. Sophie Bernthsen, Hdlb. 1900.

Die Bestimmtheit, mit der Spinoza in dem *Tractatus theologico-politicus* die Freiheit der wissenschaftlichen Überzeugung gefordert hatte, zog ihm unmittelbar nach Veröffentlichung der Schrift eine Flut von Angriffen und Verwünschungen zu. Jüdische und christliche Theologen, ebenso Kartesianer, äußerten sich entsetzt über den infelix litterator, den irreligiosissimus autor, den gottlosesten Atheisten, der je gelebt. Sogar seine Freunde wurden durch den Freimut bedenklich gemacht, so daß sie ihn nicht mehr zur Veröffentlichung anderer Schriften aufmunterten. Eine Menge Anklagen, Beschwerden, Verurteilungen und Verbote wurden ausgesprochen und veröffentlicht von Synoden, Kirchenräten Hollands, auch von den Staaten Hollands und vom Hofe, indem der Traktat oft mit anderen ketzerischen Schriften zusammengenommen wird. Aber bald erschienen auch Schriften gegen ihn, als eine der ersten eine Broschüre des Jac. Thomasius in Leipzig: *Programma adversus anonymum de libertate philosophandi*, 1670, die auch in den *Dissertationes Jac. Thomasii*, ed. Christ. Thomasius, abgedruckt worden ist. Ihm folgten Frdr. Rappolt, der in seiner Antrittsrede als neu ernannter Professor der Theologie in Leipzig (*Oratio contra naturalistas*, 1. Juni 1670, abgedruckt in seinen *Opera theologica*, Lpz. 1692, I) den Verfasser als gottesleugnerischen Naturalisten bezeichnete; v. Blyenburg: *De veritate religionis Christianae*, Amstelod. 1674; der Jenenser Theolog Joh. Musaeus, der den Spinoza schon als Autor kennt in: *Tractatus theologico-politicus — ad veritatis lancem examinatus*, Jenae 1674. Weiter wurde von dem remonstrantischen Prediger im Haag, Jacob Vateler, gegen den theologisch-politischen Traktat die Schrift verfaßt: *Vindiciae miraculorum, per quae divinae religionis et fidei Christianae veritas olim confirmata fuit, adversus profanum auctorem tractatus theol.-polit. B. Spinozam*, Amst. 1674. Ferner erschien als *opus posthumum Regneri a Mansfelt* (Prof. zu Utrecht): *Adversus anonymum theologo-politicum liber singularis*, Amsterdam 1674. Der Rotterdamer Kollegiant Joh. Bredenburg schrieb eine manche spinozistische Sätze zugebende *Enervatio tractatus theol.-polit., una cum demonstratione geometrico ordine disposita, naturam non esse Deum*, Roterod. 1675. Auf sozinianischen Anschauungen ruht die eine volle Übereinstimmung zwischen Bibel und Vernunft behauptende Schrift: *Arcana atheismi revelata, philosophice et paradoxe refutata examine tract. theol.-pol. per Franciscum Cuperum Amstelodamensem*, Roterod. 1676. Aber die bahnbrechenden historisch-kritischen Gedanken des theologisch-politischen Traktats haben auch schon früh einen positiven Einfluß auf die Schriftforschung christlicher Theologen gewonnen. Von verwandter Art ist bereits die Forschung

des Katholiken Richard Simon (über den A. Bernus, Lausanne 1869, handelt), besonders in dessen *Histoire critique du Vieux Testament*, Par. 1678.

Zu den frühen Bekämpfern des Spinozismus überhaupt gehört der früher kartesianisch, später mystisch gesinnte Poiret: *Fundamenta atheismi eversa*. in seinen *Cogitationes de Deo, anima et malo*, Amst. 1677 u. ö., der die Ethik Spinozas einen *curriculum et catechismus atheismi absolutus* nannte, und sagt *Tria in scriptis maxime vero in Ethicis Spinozae regnant: impietas, fatuitas et mathematicae veritatis s. certitudinis larva*; ferner der Skeptiker Bayle, der den Spinoza namentlich als einen „systematischen Atheisten“ brandmarkte, sowie dessen Identifizierung von Gott und Natur bekämpfte und viel Anlaß zu weiteren Angriffen auf Spinoza gab. Er nannte das spinozistische System *la plus monstrueuse hypothèse, qui se puisse imaginer, la plus absurde et la plus diamétralement opposée aux notions les plus évidentes de notre esprit*. Gegen den *Tractatus theol.-politicus* und die Ethik schrieb ferner der Kartesianer Lambert Velthuysen, *De cultu naturali et origine moralitatis*, Rot. 1680, gegen die Ethik der Kartesianer Christoph Wittich: *Anti-Spinoza sive Examen Ethices Ben. de Spinoza*, Amst. 1690, der freilich später selbst als Spinozist bezeichnet wurde. Von einigen, wie Aubert de Versé (Albertus Versaeus), *L'impie convaincu*, Amst. 1684, und Joh. Regius, *Cartesius verus Spinozismi architectus*, Leeuwarden 1713, auch von V. C. Pappo, *Spinozismus detectus*, Weimar 1721, wurde mit dem Spinozismus zugleich auch der Kartesianismus als dessen Quelle bekämpft. Von anderen dagegen, wie von Ruardus Andala: *Cartesius verus Spinozismi eversor*, Franequerae 1717, wurde die Solidarität des Kartesianismus mit dem Spinozismus bestritten und der Spinozismus mit der Stoa in Verbindung gebracht.

In Deutschland erschien erst 1692 die erste eigentliche Streitschrift gegen die Ethik von Henr. Horchius, einem Herborner Professor: *Investigationes theologiae VIII circa origines rerum ex Deo contra Spinozam*, 1692, während schon 1680 die Schmähschrift des Kieler Kanzlers Christian Kortholt: *Die tribus impostoribus*, veröffentlicht worden war (s. d. Literatur), worin neben Herbert von Cherbury und Hobbes als der dritte große Betrüger, aber unter den dreien als der größte, Spinoza hingestellt wird, auch das später vielgebrauchte Wortspiel mit *spinæ* und *spinosus* auftaucht: *Benedictus—Spinoza* (*quem rectius Maledictum dixeris, quod „spinosa“ ex divina maledictione terra maledictum magis hominem et cuius monumenta tot spinis obsita vix unquam tulerit*). Daß die Lehren der Ethik des Spinoza mit kabbalistischen Sätzen übereinstimmen und wie diese durchaus materialistisch seien, indem die Welt darin vergöttet werde, versucht Johann Georg Wachter nachzuweisen in seiner Schrift: *Der Spinozismus im Judenthum* oder die von dem heutigen Judenthum und dessen geheimer Cabbala vergöttete Welt, an Mose Germano, sonst Joh. Pet. Speeth, von Augsburg gebürtig (einen Amsterdamer Juden, der früher katholisch gewesen war), befunden und widerlegt von J. G. Wachter, Amsterd. 1699. Hieran schloß sich später Wachters Schrift: *Elucidarius Cabbalisticus, sive reconditae Hebraeorum philosophiae brevis atque succincta recensio*, Rom (Halle) 1706, in der er zwar auch noch die Lehre der Kabbala mit der spinozistischen zusammenstellt, aber seine früheren Anklagen gegen die beiden zurücknimmt und erklärt, eine deutlichere Scheidung zwischen Gott und Natur als bei Spinoza könne es nicht geben, da die Substanz bei ihm nur Geist sei. In seinen *Origines iuris naturalis* waren schon manche spinozistische Sätze vorgekommen, und in seiner 1724 anonym erschienenen Schrift: *Die mit ihr selbst streitende Harmonie der neueren Weltweisen*, findet er die prästabilierte Harmonie schon bei Spinoza. Übrigens mußte er seine Hinneigung zu Spinoza öffentlich ableugnen.

Leibniz schrieb zu dem *Elucidarius: Animadversiones ad J. G. Wachteri librum de recondita Hebraeorum philosophia*, eine Kritik spinozistischer Doktrinen vom Standpunkte der Monadologie. Diese Bemerkungen blieben ungedruckt, bis sie A. Foucher de Careil in den Archiven der K. Bibliothek zu Hannover auf fand und unt. d. Tit.: *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz*, Par. 1854, veröffentlichte (vgl. *Leibn. Théod.* II, § 173, § 188, III, § 372 und § 373). Leibniz verhält sich hier durchaus ablehnend gegen Spinoza, indem er meint, dieser verstehe unter seiner Substanz nur die materielle Natur, die von einer blinden Notwendigkeit abhängig sei, und lehre dasselbe wie der Physiker Straton (s. dazu und zu der früheren Stellung Leibnizens gegenüber Spinoza weiter unten bei Leibniz, und Stein, L. u. Sp.). Einen Spinozismus, der allerdings materialistisch gefärbt war, bekannte Frdr. Wilh. Stosch, geb. 1646, gest. 1704 oder 1707 zu Berlin, Königlich Geheimer Staatssekretär, in seiner Schrift: *Concordia rationis et fidei, s. harmonia philosophiae moralis et religionis christianae*, Amsterdam (in Wahrheit Guben) 1692. Eine stofflose Substanz ist ihm allerdings etwas Unklares. Stosch mußte den Inhalt seines Buches widerrufen, und diese seine Erklärung wurde in allen Kirchen Berlins verlesen.

Über Walther von Tschirnhausen, der sich vielfach an Spinoza anlehnte, aber auch von dem ihm befreundeten Leibniz abhängig ist, s. Genaueres weiter unten. Erwähnt sei hier nur, daß er ursprünglich seine Schrift *Medicina mentis* ähnlich nach dem ihm schon bekannten Traktat Spinozas *De emendatione intellectus* benennen wollte, davon aber wahrscheinlich aus Scheu, mit Spinoza in Verbindung gebracht zu werden, Abstand. Energisch bekämpfte Christ. Wolff den Spinozismus in einem Abschnitt seiner *Theologia naturalis* (pars poster. § 671—716. Diese Partie erschien mit der Ethik zusammen ins Deutsche übersetzt, Frankf. u. Lpz. 1744). Der Gott des Spinoza ist nach Wolff nicht von den Dingen verschieden, sondern ihre Einheit; diese Ansicht ist vom Atheismus nicht gar weit entfernt, ist ebenso schädlich wie dieser, ja hat wegen ihres allgemeinen Fatalismus noch stärkere Entsittlichung im Gefolge als der gewöhnliche Atheismus. Wolff meint zum Schluß, andere Schriftsteller, die für Gottesleugner gehalten worden seien, hätten Verteidiger gefunden, aber den Spinoza habe bisher noch niemand von dieser Beschuldigung befreien wollen. Seine Ethik sei das einzige Lehrgebäude der Gottesleugnung, das im öffentlichen Druck herausgekommen sei: „daher wir es auch unserer Absicht gemäss erachtet haben, die Grundsätze derselben über einen Haufen zu werfen“. — Besonders den spinozistischen Gottesbegriff griffen die beiden französischen Theologen, der Benediktiner François Lamy und der Erzbischof von Cambray, Fénelon (s. die Literatur S. 118), an. Über den letzteren s. Griselle, *Fénelon métaphysicien*, *Rev. de Philos.*, 4, 1903. Im ganzen lief die Polemik gegen den Spinozismus auf die Vorwürfe hinaus, daß er Naturalismus, Materialismus, Pantheismus oder Atheismus sei, ja, es wurde sogar die Reihenfolge vom Atheismus zum Spinozismus als eine Steigerung angesehen, so daß einem Philosophen oder Theologen nichts Schlimmeres nachgesagt werden konnte, als daß er Spinozist sei. Damit der Spinozismus nicht etwa als eine ganz neue Lehre mehr Anziehungskraft ausübe, wurde Spinoza als ein *veterator turpissimus* hingestellt, und man gab sich Mühe, eine Menge Spinozisten vor Spinoza aufzuzählen, z. B. nennt Francisc. Buddeus in seiner *Dissertatio de Spinozismo ante Spinozam* (1701) als solché u. a.: Straton v. Lampsacus, Nenophanes, Aristoteles, die Stoiker, David von Dinant, Abälard, Andreas Caesalpinus.

So war es bis in das letzte Viertel des achtzehnten Jahrhunderts, weshalb Lessing sagen konnte, man habe Spinoza behandelt wie einen toten Hund. Zwar

zeigte sich schon bei Lebzeiten Spinozas unter seinen Freunden vielfach eine starke Hinneigung zu seinen Ansichten; so wurde in einem philosophischen Verein zu Amsterdam, dessen Haupt Simon de Vriez war, die Lehre Spinozas durchgenommen und verteidigt. Jarrig Jellis, der Freund Spinozas, will zwar in der Schrift: *Belydenisse des algemeenen en christelyken Geloofs*, Amsterd. 1684, herausgegeben von Rieuwertz, seinem Glaubensbekenntnisse, besonders nachweisen, daß sich die Lehre Descartes', und die christliche sehr wohl vereinigen lassen, entwickelt aber im Grunde zumeist spinozistische Gedanken (s. Freudenthal, Spinoza, Bd. 1, S. 90—95). Bald nach dem Tode des Philosophen traten Anhänger auf, die entweder seine Lehre tiefer erfaßten und fortbilden wollten, so Abrah. Joh. Cuffeler in seiner anonymen Schrift: *Specimen artis ratiocinandi naturalis et artificialis, ad pantosophiae principia manuducens*, Hamburgi ap. Henr. Künraht (Amst.) 1684, *Principiorum pantosophiae* p. II, III, ib. 1684, oder sie allgemeinverständlich zu machen suchten, so der holländische Theolog Leenhoff mit seiner Schrift: *Der Himmel auf Erden*, 1703, nach dem es einen Spinozismus Leenhofianus, gab und P. van Hattem, der den Spinozismus mit Mystik verband und eine Sekte der Hattemisten stiftete. Aber es mußte bald eine Scheu herrschen, sich als Spinozist zu bekennen, s. auch oben Wachter und Stosch. So hören wir freilich mancherlei Klagen, besonders in Deutschland, über das Zunehmen der verderblichen Lehre, es konnte auch eine Schrift von Staalkoppf, *Spinozismus post Spinozam*, erscheinen, aber es können nur wenige geradezu als Anhänger Spinozas bezeichnet werden (s. zu dem ganzen Abschnitt die Dissertation von Bäck, der manches hier entnommen ist), bis diese Klagen unter der Herrschaft der leibniz-wolffschen Philosophie allmählich verstummen. Gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts trat dann ein so bedeutender Umschwung in der Wertschätzung des Philosophen, namentlich in Deutschland, ein, wie ein solcher bei keinem andern Philosophen auch nur annähernd vorgekommen ist.

Dieser Umschwung wurde eingeleitet besonders durch den Streit zwischen Jacobi und Mendelssohn über Lessings Beziehung zu der spinozistischen Doktrin. S. Fr. H. Jacobi, *Ueber d. Lehre d. Sp.*, in Briefen an Mos. Mendelssohn, Lpzg. 1785, 2. Aufl. Bresl. 1789, Mos. Mendelssohn, *Morgenstunden od. Vorlesgn. üb. d. Das. Gottes*, Berlin 1785 u. ö., an die Freunde Lessings, Berlin 1786. Fr. H. Jacobi, *Wider Mendelssohns Beschuldigungen*, betreffend die Briefe über die Lehre des Spinoza, Leipz. 1786. Jacobi, der Glaubensphilosoph, hielt das spinozistische für das einzig folgerichtige philosophische System, während schon Herder in: *Gott, einige Gespräche über Spinozas System*, nebst Shaftesburys Naturhymnus, Gotha 1787, 2. Aufl. 1800, einen Versuch machte, den Spinozismus nicht mit Jacobi als einen Pantheismus oder als Atheismus, sondern als einen Theismus zu deuten. Goethe fühlte sich zeitig zu Spinoza hingezogen und fand Beruhigung der Leidenenschaften in der Hingabe an die „Gott-Natur“. Bald traten begeisterte Verehrer für die Lehre Spinozas auf, die z. B. von Heydenreich und Herder für durchaus vereinbar mit dem Christentum angesehen wurde. Wie sich Schleiermacher, Schelling, Hegel in ihren Lehren zu Spinoza verhalten, werden wir weiter unten sehen, ebenso wie namentlich der Parallelismus zwischen Denken und Ausdehnung und der Monismus Spinozas vielfach die Grundlage für das heutige Philosophieren bildet. Über einige neuere Auffassungen der spinozistischen Lehre s. in der Literatur.

§ 19. John Locke (1632—1704) sucht in seinem Hauptwerke, dem „Versuch über den menschlichen Verstand“, den Ursprung

der menschlichen Erkenntnis zu ermitteln, um dadurch die Grenzen und das Maß der objektiven Gültigkeit derselben zu bestimmen, und gibt so eine psychologische Erkenntnistheorie; er ist kein Metaphysiker. Er verneint die Existenz von angeborenen Vorstellungen und Sätzen. Der Geist ist ursprünglich ohne Inhalt. Alle Erkenntnis stammt teils aus der Sensation oder sinnlichen Wahrnehmung, teils aus der Reflexion oder inneren Wahrnehmung her. Jene ist die Auffassung der äußeren Objekte mittelst der äußeren Sinne, diese ist die Auffassung der psychischen Vorgänge durch den innern Sinn. Die verschiedenen Elemente der sinnlichen Wahrnehmung stehen in verschiedenem Verhältnis zu der objektiven Realität. Ausdehnung, alle räumlichen Bestimmungen, Undurchdringlichkeit, kommen auch den Objekten an sich selbst zu; Farbe und Ton aber, überhaupt die Empfindungsqualitäten, sind nur in dem perzipierenden Subjekte und nicht in dem Objekte an sich selbst, sie sind nur Zeichen, nicht Abbilder von räumlichen Vorgängen, die in den Objekten stattfinden. Durch die innere Erfahrung oder Reflexion erkennen wir unser Denken und Wollen. Durch die äußeren Sinne und den inneren Sinn zugleich erhalten wir die Ideen der Kraft, der Einheit und andere.

Aus den so gewonnenen einfachen Ideen bildet der Verstand mit Freiheit durch Kombination die zusammengesetzten (komplexen) Ideen. Diese sind teils Ideen von Modis, teils von Substanzen, teils von Relationen. Wenn wir mehrere einfache Vorstellungen, Qualitäten, beständig miteinander verbunden finden, so setzen wir eine Substanz oder ein Substrat, dem sie inhärieren, als ihren Träger voraus; doch ist dieser Begriff dunkel und von geringem Nutzen. Das Prinzip der Individuation ist die Existenz selbst; die von den Aristotelikern sogenannten zweiten Substanzen oder die Gattungen sind nur unsere subjektiven Zusammenfassungen vieler einander gleichartiger Individuen mittelst der Bezeichnung durch das nämliche Wort. Locke vertritt so den entschiedenen Nominalismus. Diesen bezeugt auch seine Abhandlung über die Sprache, das dritte Buch seines Versuchs.

Die Erkenntnis ist die Wahrnehmung der Verbindung und Übereinstimmung oder der Nichtübereinstimmung und des Widerstreits einiger unserer Vorstellungen nach den vier Verhältnissen der Identität oder Verschiedenheit, der Beziehung, der Koexistenz und der realen Existenz. Vernunftmäßig sind Sätze, deren Wahrheit wir durch Untersuchung und Entwicklung der Begriffe, die aus Empfindung und Reflexion entspringen, entdecken können, z. B. die Existenz eines Gottes; über die Vernunft hinausgehend sind Sätze, deren Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit wir auf diesem Wege nicht entdecken können,

z. B. die Auferstehung der Toten; auf solche Sätze, die als wahr angenommen werden können, obgleich übervernünftig, geht der Glaube. Gegen die Vernunft sind Sätze, die mit sich selbst streiten oder mit klaren und deutlichen Begriffen unvereinbar sind, z. B. die Existenz mehrerer Götter; derartige Sätze können nicht offenbart sein und nicht geglaubt werden.

Die Existenz Gottes sowie die einer immateriellen Welt, auch die Verbindlichkeit eines Sittengesetzes sowie die Selbstbestimmung des Menschen, verknüpft mit Verantwortlichkeit, standen Locke durch seine christlichen Anschauungen fest. Für das Dasein Gottes führt er den kosmologischen Beweis. Daß die Seele immateriell sei, ist ihm so gut wie gewiß, aber das Gegenteil nicht undenkbar. — Sein Moralprinzip ist die Glückseligkeit, also ein utilitaristisches. Für Gewissens- und Religionsfreiheit trat Locke entschieden ein und hat dadurch großen Einfluß ausgeübt.

John Tulloch, rational theology and christian philosophy in England in the 17th century, 2 vols., London 1872. Über das 18. Jahrh. s. Leslie Stephen. History of English thought in the XVIII. Cent., Lond. 1876. Über die englische Philos. seit Locke, auch über d. Vorgänger Lockes zu vgl. Appendix I, the philosophy in Great Britain and America von Noah Porter, in der englischen Übersetzung dieses Grundrisses v. Geo. S. Morris, Vol. II, New-York 1875. In diesem Anhang finden sich auch sehr reiche Literaturangaben. Ludov. Carrau, La philos. religieuse en Angleterre depuis Locke jusqu'à nos jours, Paris 1888. Dugald Stewart, Dissertation on the progress of philosophy since the revival of letters in Europe, und St.s gesammelte Werke. J. Th. Fruit, Determinism from Hobbes to Hume, Diss., Leipzig 1895.

Lockes Hauptwerk: An essay concerning human understanding, in four books, erschien zuerst London 1690, dann 1694, 1697, 1700 und oft, wertvoll die von A. C. Fraser, annotat., 2 vols., Oxf. 1894; nach der vierten Ausgabe unter Mitwirkung des Verfassers ins Franz. übersetzt von Coste, Amst. 1700, 1729 u. ö., lat. v. Burridge, London 1701 u. ö., von G. H. Thiele, Lips. 1731, holländ. Amst. 1736, deutsch von H. E. Poley, Altenb. 1757, im Auszuge von G. A. Tittel, Mannh. 1791, vollständig von W. G. Tennemann nebst Abh. üb. d. Empirism. in d. Philos., Lpz. 1795—1797, u. von J. H. v. Kirchmann in d. „philos. Bibl.“ 1872, 1873, II. T. 2. Aufl., bearb. v. G. Th. Siegert, Lpz. 1901. Ueb. d. menschl. Verstand. Aus dem Englischen von Th. Schultze, 2 Bde., Lpz. Universal-Bibl. Die Schrift: Thoughts on education, Lady Masham gewidmet, erschien London 1693 u. ö., franz. von Coste, Amst. 1705 hrsg. „Pädag. Bibliothek“, Lpz. 1872. Reasonableness of Christianity, as delivered in the Scriptures, London 1695. Two treatises of government 1790. Vier Briefe über die Toleranz (englisch, der erste bedeutendste auch lateinisch), 1685—1704. Posthumous Works, Lond. 1706, darunter auch: Conduct of understanding, nicht ganz vollendet, zuletzt unter dem Titel: Leitung des Verstandes, ins Deutsche übersetzt von Jürg. B. Meyer, Philos. Biblioth. 1883. Oeuvres diverses de Locke, Rott. 1710, Amst. 1732. Ein kurzer Essay, On the Roman Commonwealth, der von Fox Bourne als Jugendschrift Lockes aufgeführt wird (s. auch Fechter in Verzeichnis der Schriften Lockes), ist nach Paul Ziertmann, A. f. G. d. Ph., 17, 1904, S. 318 f., Shaftesbury zuzuschreiben. Die sämtlichen Werke sind Lond. 1714, 1722 u. ö., eine Ergänzung derselben u. d. T.: Collection of several pieces of J. Locke ist London 1720 erschienen. Ferner sind Lockes sämtliche Werke in 9 Bänden, Lond. 1853, Lockes philos. Werke durch St. John in 2 Bdn., Lond. 1854, hrsg. worden. — S. auch Thom. Forster, Original letters of L., Sidney and Shaftesbury, Lond. 1830, 2. ed. 1847. Die sämtlichen Schriften L.s sind aufgezählt bei Fechter, s. u.

Über Lockes Leben handelt Lockes Freund Jean Leclerc in seinem Eloge historique im 6. Bd. seiner Bibliothèque choisie (wiederabg. im 1. Bd. der Oeuvres

diverses de Locke, in Heumanns Acta philos. VI, S. 975 u. ö.) auf Grund von Mittheilungen Lockes und des Grafen von Shaftesbury und der Frau Masham. In neuerer Zeit hat insbesondere Lord King eine Biographie Lockes verfaßt, Lond. 1829, und H. R. Fox Bourne, The life of J. L., 2 vol., Lond. 1876 (weitaus die genaueste und überhaupt beste Biographie Ls.). Seine Doktrin wurde gleich nach dem Erscheinen seiner Schriften in manchen Gegenschriften bekämpft, gewann aber in Britannien, Frankreich, Deutschland usw. bis gegen das Ende des 18. Jahrh. einen wachsenden Einfluß. Die bedeutendste Schrift gegen den Essay concerning human understanding ist die umfassende Kritik desselben durch Leibniz: Nouveaux essais sur l'entendement humain (s. unten § 23).

Von den Schriften über Locke aus neuerer Zeit mögen hier folgende erwähnt sein: V. Cousin, La philosophie de L., Paris 1829 u. ö., 6. éd. Paris 1863. (Ungerechte Beurteilung.) Tagart, L's Writings and philos., Lond. 1855. Benj. H. Smart, Thought and language, an essay having in view the revival, correction, and exclusive establishment of Ls philos., 1855. Th. E. Webb, The intellectualism of L., Lond. 1858. J. Brown, L. and Sydenham, Lond. and Edinb., 2. ed. 1859, 3. ed. 1866. John L. Seine Verstandestheorie u. s. Lehr. über Relig., Staat u. Erzieh., psychol.-hist. dargest. von Em. Schärer, Lpz. 1860. G. Hartenstein, Ls Lehre v. d. menschl. Erkenntniß in Vgleichg. mit Leibniz' Kritik derselb., Lpz. 1865, auch in H.s hist.-philos. Abh., Lpz. 1870. M. W. Drobisch, Ueb. L., den Vorläufer Kants, in: Zeitschr. f. ex. Ph., II, 1861, S. 1—32. E. Fritzsche, John Ls Ansichten üb. Erzieh., Naumb. 1866. S. Turbiglio, Analisi storica della filos. di L. e di Leibniz, Torino 1867. Rich. Quäbicker, L. et Leibnizii de cognit. hum. sent., diss. inaug., Hal. 1868. Em. Strötzel, Z. Kritik d. Erkenntnißlehre von John L., Inaug.-Diss., Berlin 1869. Geo. v. Benoit, Darstellung der L'schen Erkenntnißlehre, verglichen m. d. Leibnizschen Kritik derselben, Preisschr., Bern 1869. Frdr. Herbst, L. u. Kant, Rostock, Prom.-Schr., Stettin 1869. Max Kissel, De ratione quae L. inter et Kantii placita intercedat, comm., Rost. 1869. T. Ziemba, L. u. s. Werke n. d. f. d. Phil. interessantest. Momenten, Diss., Lemberg 1870. J. Peters, John L. als pädag. Schriftst., in: N. Jahrbüch. f. Philol. u. Päd., Bd. 106, 1872, S. 113—139, Herrigs Arch. f. n. Spr., Bd. 50, 1872, S. 347—380, auch als Rostocker Prom.-Schr., Lpz. 1872. Rob. Cleary, An analysis of Ls essay on the hum. understand., Dubl. 1873. T. Becker, De philosophia Lockii et Humii, Spinozismi fructu, Criticisismi germine, In.-Diss., Halle 1875. O. Dost, Die Pädagogik John Lockes im Zusammenhang mit seiner Philos., Plauen 1877. H. Marion, Locke d'après des documents nouveaux, in: Revue philosophique, T. V, 1878; ders., J. L., sa vie et son oeuvre, Par. 1878, 2. éd. 1893. A. de Fries, Die Substanzenl. J. Lockes m. Bezieh. auf d. cartesian. Philos. krit. entwickelt und untersucht, Bremen 1879, der ähnlich wie Webb die Auffassung, daß L. reiner Empirist oder Sensualist sei, widerlegt.

Thom. Fowler, Locke, Lond. 1880. R. Palm, Wie begründet Locke die Realität der Erkenntniß? Jena 1881. Edm. Koenig, Ueber den Substanzbegr. bei Locke u. Hume, Inaug.-Diss., Lpz. 1881. Bernh. Münz, Lockes Ethik, in: Philos. Monatsh. 1883, S. 344—354. Herm. Winter, Darlegung u. Kritik der lockeschen Lehre vom empir. Ursprung der sittlichen Grundsätze, Inaug.-Diss., Bonn 1884. Theodor Loewy, Common sensibles. Die Gemein-Ideen des Gesichts- u. Tastsinns nach Locke und Berkeley und Experimenten an operirten Blindgeborenen, Lpz. 1884. George W. Manly, Contradictions in Locke's Theory of Knowledge, Lpz. 1885. Giuseppe Tarantino, Giovanni Locke, Studio storico, Milano-Torino 1886. Mac Cosh, Ls theory of knowledge, with a notice of Berkeley, London 1886. H. Rüter, Ls Versuch üb. d. menschl. Verstand auf s. Originalität und Neuheit hin untersucht, Pr., Halberst. 1886. J. Gavanescul, Versuch einer zusammenf. Darst. der pädagog. Ansichten J. Ls in ihr. Zusammenh. mit s. philos. System, Berlin 1887. R. Sommer, Ls Verh. zu Descartes, Berlin 1887. Geo. Geil, Ueb. d. Abhängigk. Ls von Descartes, Strassb. 1887. In beiden letztgen. Schrift. ist d. Abhängigk. Ls von Descartes zu sehr betont, vgl. dazu den ausführl. Bericht B. Erdmanns, A. f. G. d. Ph., II, S. 99—121. Ed. Martinak, Zur Logik Ls, Graz 1887; ders., D. Logik Ls, Halle 1894. J. Raffel, Die Voraussetzungen, welche den Empirism. Ls, Berkeleys u. Humes zum Idealismus führten, Diss., Berlin 1887. Th. Pietsch, Ueb. d. Verh. d. polit. Theorie Ls zu Montesquieus Lehre von der Theilung der Gewalten, Diss., Berlin 1887. Ferd. Zitscher, Die Substanzbegr., 1. H.: D. Substanzbegr. bei L., Lpz. 1889. A. Campbell Fraser, L. (Philosoph. classics f. engl. read.), Lond. 1890. Geo. Geil, Die Gottesidee bei L. u. dessen Gottesbeweis,

A. f. G. d. Ph., III, S. 579—596. K. Winkler, *Ls Erkenntnissl. u. Aristoteles*, Pr., Villach 1891. M. M. Curtis, *An outline of J. L.s ethical philosophy*, Lpz. 1890. E. E. Worcester, *The religious opinions of J. L.*, Diss., Lpz. 1891. Geo. v. Hertling, *J. L. u. d. Schule v. Cambridge*, Frb. i. Br. 1892 (führt den Intellektualismus bei Locke auf die Cambridger Philosophen zurück). Andrew Seth, *Epistemology in L. and Kant*, Philos. rev. 1893. P. Fischer, *Die Religionsphilos. des J. L. aus s. sämtl. Werken im Zusammenhang dargestellt*, Diss., Erlang. 1893. N. A. Fohs, *Ls Erkenntnisstheorie I: D. Subjectivismus*, Diss., Würzburg 1894. Walth. Küppers, *J. L. u. d. Scholastik*, Diss., Bern 1894 (betont die Bedeutung der Scholastik für L. etwas zu stark). J. Gibson, *Ls theory of mathematical knowledge and of a possible science of ethics*, Mind 1896. Ed. Fechtner, *J. L., ein Bild aus den geistigen Kämpfen Englands im 17. Jahrh.*, Stuttg. 1897. Gust. Hecke, *Systemat. krit. Darstellung der Pädagogik J. L.s*, Gotha 1897. H. Pöhlmann, *Die Erkenntnissl. Ls*, Diss., Erlang. 1897. W. P. Schumann, *Darstell. u. Krit. des Unendlichkeitsbegr. bei L.*, Diss., Lpz. 1897. A. Messer, *Die Behandl. des Freiheitsproblems bei J. L.*, A. f. G. d. Ph., XI, 1898, S. 132—149, 404—432, 466—490. E. Mathiesen, *Philosoph. Kritik bei L. und Berkeley*, Diss., Lpz. 1898. Willy Freytag, *Die Substanzenlehre Ls*, Halle 1899. Frdr. Lezius, *D. Toleranzbegr. Ls u. Pufendorfs*, Lpz. 1900. M. Ferrari, *L. e il sensismo francese*, Modena 1900. Fr. Otto Rose, *D. L. v. d. eingebornen Ideen bei Descartes u. L.*, Bern 1901. Euseb. Paschkanz, *Das Verhältniss zwischen Wissen, Meinen und Glauben bei L.*, Diss., Fokschani 1903. R. Metzner, *D. Staatstheorie des J. L. nach seinem 2. Traktat über die bürgerliche Regierung*, Diss., Hdbg. 1903. Geo. Jäger, *Locke, eine krit. Untersuchung der Ideen des Liberalismus und des Ursprungs national-ökonomischer Anschauungsformen*, A. f. G. d. Ph., 17, 1904, S. 176—195, 349 bis 370. P. Barth, *Zu Kants und Lockes Gedächtniss*, Vierteljahrschr. f. w. Ph., 28, 1904. A. C. Frazer, *J. L. as a factor in modern thought*, 1. vol., Lond. 1905.

John Locke, Sohn des Rechtsgelehrten John Locke, wurde am 29. August 1632 zu Wrington (fünf Meilen von Bristol) geboren. Er studierte in dem College von Westminster und später (seit 1651) in dem Christchurch-College zu Oxford. Mit Vorliebe trieb er naturwissenschaftliche und medizinische Studien. Die scholastische Philosophie, mit der er sich eingehend beschäftigen mußte, ließ ihn unbefriedigt, wenn sie auch, namentlich in der nominalistischen Fassung des Wilhelm von Occam, dessen Summa zu Lockes Zeit noch viel in England studiert wurde, auf seine spätere Lehre nicht unwesentlichen Einfluß gehabt haben mag. Besonders die Disputierübungen mißfielen ihm, da sie nur Zänker heranzubildeten und nicht zum Auffinden der Wahrheit anleiteten. Die Schriften des Descartes zogen ihn an durch ihre Klarheit und Bestimmtheit und durch ihren Anschluß an die selbständige neuere Naturforschung. Sie haben ihn vielfach angeregt, aber die mannigfaltige Übereinstimmung mit Descartes ist wohl meist auf die gemeinsame Schulung in der Scholastik zurückzuführen (s. Küppers). Im Jahre 1665 begleitete Locke als Legationssekretär den englischen Gesandten Sir Walter Vane an den brandenburgischen Hof und lebte zwei Monate lang in Cleve. Nach England zurückgekehrt, beschäftigte er sich mit naturwissenschaftlichen, insbesondere mit meteorologischen Untersuchungen. In Oxford wurde er 1667 mit Lord Ashley, späterem Earl of Shaftesbury, bekannt, in dessen Hause er seitdem eine Reihe von Jahren hindurch als Arzt und Freund gelebt hat. Im Jahre 1668 begleitete er den Earl von Northumberland auf einer Reise durch Frankreich und Italien. Dann leitete er im Hause des Grafen von Shaftesbury die Erziehung von dessen damals sechzehnjährigem Sohne.

Die Grundzüge des „Versuchs über den menschlichen Verstand“ hat Locke 1670 entworfen, denselben jedoch erst nach wiederholter Überarbeitung veröffentlicht. Das dritte Buch ist nach dem zweiten und vierten niedergeschrieben, wahrscheinlich auch das erste. Als sein Gönner 1672 Lordkanzler von England wurde, erhielt Locke von ihm das Amt eines Secretary of the presentation of

benefices, das er im folgenden Jahr, als derselbe in Ungnade fiel, wieder verlor. In den Jahren 1675—1679 lebte Locke in Frankreich, vorzugsweise in Montpellier im Umgange mit Herbert, dem späteren Earl of Pembroke, dem er seinen Versuch über den menschlichen Verstand gewidmet hat, auch in Paris im Verkehr mit wissenschaftlich hervorragenden Männern. Als Shaftesbury 1679 Conseils-Präsident geworden war, rief er Locke nach England zurück. Nachdem aber Shaftesbury, wegen seines Widerstandes gegen absolutistische Tendenzen des Königs aufs neue seines Amtes enthoben, in den Tower geworfen worden war, dann, in dem Prozeß, den der Hof gegen ihn eingeleitet hatte, durch die Jury freigesprochen, sich nach Holland begeben hatte, wo ihn der Statthalter, Prinz Wilhelm von Oranien, günstig aufnahm, folgte Locke ihm gegen Ende des Jahres 1683 nach und lebte zuerst in Amsterdam, dann, als durch die englische Regierung seine Auslieferung gefordert wurde, abwechselnd in Utrecht, Kleve und Amsterdam, bis er 1688 infolge der Revolution, durch welche Prinz Wilhelm von Oranien den englischen Thron erhielt, nach England zurückkehren konnte, wo er die Stelle eines Commissioner of appeals, später eines Commissioner of trade and plantages erhielt. Im Jahre 1685 veröffentlichte Locke seinen ersten Brief für Toleranz (anonym), 1689 den zweiten und dritten. Der „Versuch über den menschlichen Verstand“ ward 1687 beendet, im folgenden Jahre ein von Locke angefertigter Auszug durch Leclerc (Clericus) ins Französische übersetzt und in dessen *Bibl. univers.* VIII, S. 49—142 veröffentlicht, 1689—1690 das Werk selbst zuerst gedruckt. Anonym ließ Locke 1689 zwei Abhandlungen „Ueber die bürgerliche Regierung“ erscheinen, zur Rechtfertigung der vollzogenen Staatsumwälzung bestimmt und, wie bereits Algernon Sidneys (gest. 1683) *Discourses concerning government* (die jedoch Locke nicht näher kannte), gegen die Doktrin des Robert Filmer gerichtet, daß der König die patriarchalische Allgewalt von Adam geerbt habe. Drei kleine Schriften über das Münzwesen erschienen ebenfalls im Jahre 1689. Die Schrift über Erziehung, welche Rousseau für seine pädagogischen Ansichten stark benutzt hat, erschien 1693. Die Schrift „über die Vernunftmässigkeit des Christenthums, wie es in der Schrift überliefert ist“, die auf Voltaire bedeutenden Einfluß ausgeübt hat, wurde 1695 veröffentlicht. Seine letzten Lebensjahre brachte Locke größtenteils in Oates in der Grafschaft Essex im Hause des Sir Francis Masham zu, dessen Gemahlin eine Tochter Cudworths war. Er starb hier im 73. Jahre seines Lebens am 28. Oktober 1704 in voller Seelenruhe. Er war ein wahrheitsliebender, vorsichtiger, nüchterner, aber frommer Charakter.

Locke bezeichnet als den Gegenstand und Zweck seines *Essay concerning human understanding* (I, 1, 2 und 3) „eine Untersuchung über den Ursprung, über die Gewissheit und den Umfang der menschlichen Erkenntnis, über die Gründe und Grade des Glaubens, der Meinung und des Beifalls“. Er will „die Art und Weise, wie der Verstand zu seinen Begriffen von Objekten gelangt, erklären, den Grad der Gewissheit unserer Erkenntnis bestimmen, die Grenzen zwischen dem Meinen und Wissen erforschen und die Grundsätze untersuchen, nach welchen wir in Dingen, wo keine gewisse Erkenntnis stattfindet, unsern Beifall und unsere Ueberzeugung bestimmen sollten“. Er erzählt (in der Vorrede), daß, da einige seiner Freunde bei einer philosophischen Disputation zu keinem Resultate gelangen konnten, er auf den Gedanken gekommen sei, daß eine Untersuchung, wie weit das Vermögen des Verstandes reiche, welche Objekte in seiner Sphäre und welche jenseits seines Gesichtskreises liegen, allen anderen philosophischen Forschungen vorangehen müsse. — Eine logisch strenge Gliederung und systematische Ordnung beobachtet Locke in seinem Werke nicht genau, am

wenigsten im vierten Buche. Die Schrift sollte nicht für Männer „mit weitem Blick und schneller Fassungskraft“ geschrieben sein, sondern für Leser von geringerer Bildung und Begabung. So mußten die Gegenstände, um verständlich zu werden, nach allen Seiten hin gewendet werden, so daß öfter Wiederholungen vorkommen und die Darstellung häufig weitschweifig ist, wodurch die Klarheit nicht befördert wird. Lockes Schüler, der Graf Shaftesbury, meint aber doch mit Recht, daß Locke die Philosophie aus einem Zustande der Verwirrung wieder in die Kultur und Praxis des Lebens eingeführt und sie heimisch gemacht habe in den besseren Gesellschaftskreisen, die sonst vor dieser Disziplin in einem andern Gewande zurückschreckten; daß kein Denker eine passendere Methode des Philosophierens angebahnt habe als Locke. (S. Fechtner, S. 190.)

In dem ersten Buche der Untersuchung über den menschlichen Verstand sucht Locke darzutun, daß es keine angeborenen Vorstellungen gebe, wahrscheinlich in bewußter Polemik gegen Descartes' etwas unklar gehaltene Lehre von den *ideae innatae* (s. ob. S. 96 ff.), wobei er freilich auch scholastische und neuere Philosophen, wie Herbert von Cherbury und die Cambridger, mit im Sinne gehabt haben mag.

In unserem Verstande sind Ideen (welchen Ausdruck Locke mit Vorstellung, *notio*, als gleichbedeutend gebrauchen zu wollen erklärt). Jeder Mensch findet Vorstellungen in seinem eigenen Bewußtsein, und die Worte und Handlungen anderer Menschen beweisen, daß solche auch in ihrem Vorstellungsvermögen vorkommen. Wie kommen nun diese Ideen in den Verstand?

Es gibt eine Meinung, wonach in dem Verstande gewisse angeborene Grundsätze, ursprüngliche Begriffe angetroffen werden, indem gewisse Schriftzüge (*Characters*) demselben eingeprägt seien, welche die Seele mit sich in die Welt bringe. Diese Meinung ließe sich zwar durch den bloßen Nachweis, wie alle Arten unserer Vorstellungen mittelst des Gebrauchs unserer natürlichen Kräfte wirklich entstehen, für den uneingenommenen Leser hinreichend widerlegen; doch müssen, da jene Meinung sehr verbreitet ist, auch die Gründe, auf welche ihre Verteidiger sich stützen, geprüft und die Gegengründe angegeben werden.

Das wichtigste Argument der Verteidiger jener Meinung liegt darin, daß gewisse theoretische und praktische Grundsätze allgemein für wahr gehalten werden. Locke bestreitet sowohl die Wahrheit als auch die Beweiskraft dieses Argumentes. Die vorgebliche Übereinstimmung über derartige Grundsätze besteht nicht, und bestände sie, so würde sie nicht das Angeborensein beweisen, sofern eine andere Weise, wie die Übereinstimmung zustande komme, aufgezeigt werden kann.

Zu den theoretischen Grundsätzen, die man für angeborene ausgibt, gehören die berühmten Fundamentalsätze der Demonstrationen: Was ist, das ist (Satz der Identität) und: Es ist unmöglich, daß dasselbe Ding sei und nicht sei (Satz des Widerspruchs). Diese Sätze sind aber Kindern und allen, die ohne wissenschaftliche Bildung sind, unbekannt, und es ist doch fast ein Widerspruch, anzunehmen, daß der Seele Wahrheiten eingeprägt seien, von denen sie kein Bewußtsein und keine Erkenntnis habe. Sagt man, ein Begriff ist der Seele eingeprägt, und behauptet zu gleicher Zeit, sie habe davon keine Kenntnis, so heißt das, den Eindruck zu einem Unding machen. Soll etwas in der Seele sein, was sie bisher nicht erkannt hat, so muß es dies in dem Sinne sein, daß sie das Vermögen hat, es zu erkennen; dieses gilt aber von allen erkennbaren Wahrheiten, auch solchen, die mancher während seines ganzen Lebens niemals wirklich erkennt.

Daß die Fähigkeit angeboren sei, die Erkenntnis aber erworben, gilt nicht von einzelnen, sondern von allen Erkenntnissen. Werden aber angeborene Ideen angenommen, so will man diese von andern Ideen, die nicht angeboren seien, unterscheiden; also will man das Angeborene nicht auf die bloße Fähigkeit beziehen. Dann aber muß man auch annehmen, daß die angeborenen Erkenntnisse von Anfang an bewußt seien, denn im Verstande sein heißt Gedachtwerden. Sagt man: jene Sätze werden dann von den Menschen erkannt und für wahr gehalten, wenn diese zum Gebrauch ihrer Vernunft gelangen, so ist dies weder in dem Sinne wahr und beweiskräftig, daß wir sie mittelst des Vernunftgebrauchs durch Deduktion erkennen, noch in dem Sinne, daß wir sie denken, sobald wir zum Gebrauch unserer Vernunft gelangen; wir erkennen vieles andere früher. Daß das Bittere nicht süß, daß eine Rute nicht eine Kirsche sei, erkennt ein Kind weit früher, als es den allgemeinen Satz versteht und für wahr hält, daß das nämliche Ding unmöglich sein und auch nicht sein könne. Wäre das sofortige Fürwahrhalten eines Satzes ein zuverlässiges Merkmal des Angeborens, so müßte auch der Satz, daß eins und zwei gleich drei sei, nebst unzähligen anderen angeboren sein.

Ebensowenig, wie angeborene theoretische Sätze, gibt es angeborene praktische Grundsätze. Keine moralischen Grundsätze sind so klar und gelten so allgemein, wie die oben genannten theoretischen. Die moralischen Sätze sind ebenso wahr, aber nicht ebenso evident wie die theoretischen. Der moralische Fundamentalsatz: Jeder soll so handeln, wie er wünschen kann, daß andere gegen ihn handeln, und alle anderen moralischen Regeln bedürfen der Begründung und sind daher nicht angeboren. Auf die Frage: warum soll man Verträge halten? wird sich der Christ auf den Willen Gottes, der Anhänger des Hobbes auf den Willen der Gesellschaft, der heidnische Philosoph auf die Würde des Menschen berufen. Absurd wäre es aber, wenn sie als angeborene Sätze der Begründung bedürften, und diese noch dazu so verschieden ausfielen. Angeboren ist zwar das Verlangen nach Glückseligkeit und der Abscheu gegen Elend; diese Motive aller unserer Handlungen sind aber nur Richtungen des Begehrens und nicht Eindrücke auf den Verstand. Nur diese Motive wirken allgemein; die praktischen Grundsätze der einzelnen Personen und ganzer Nationen sind verschieden, ja einander entgegengesetzt; soweit sich dabei Übereinstimmung findet, ist dieselbe darin begründet, daß die Befolgung gewisser moralischer Regeln als der notwendige Weg zum Bestande der Gesellschaft und zur allgemeinen Glückseligkeit erkannt wird, und daß Erziehung, Umgang und Sitte Gleichheit der moralischen Überzeugungen bewirkt, was um so leichter geschehen kann, da der noch unachtsame und uneingenommene Verstand der Kinder alle Sätze, die man ihnen als Wahrheit einprägt, ebenso aufnimmt, wie unbeschriebenes Papier alle beliebigen Schriftzüge, und später diese Sätze, deren Ursprung man nicht kennt, heilig gehalten und keiner Prüfung unterworfen zu werden pflegen. Grundsätze können nicht angeboren sein, wenn die Begriffe, die in sie eingehen, nicht angeboren sind: in die allgemeinsten Sätze gehen die abstraktesten Begriffe ein, und diese sind den Kindern die fernliegendsten und unverständlichsten, die nur durch einen hohen Grad von Nachdenken und Aufmerksamkeit richtig gebildet werden können. Begriffe, wie Identität und Verschiedenheit, Möglichkeit und Unmöglichkeit, werden so wenig bei der Geburt auf die Welt gebracht, daß sie im Gegenteil von den Empfindungen des Hungers und Durstes, der Wärme und Kälte, der Lust und des Schmerzes, die tatsächlich die frühesten sind, am allerweitesten abliegen. Auch die Gottesvorstellung ist nicht angeboren. Nicht alle Nationen haben sie; nicht nur die Vorstellungen der Polytheisten und Monotheisten,

sondern auch die Gottesvorstellungen verschiedener Personen, die derselben Religion und demselben Lande angehören, sind sehr voneinander verschieden. Die Spuren der Weisheit und Macht offenbaren sich so klar in den Werken der Schöpfung, daß kein vernünftiges Wesen, wenn es sie aufmerksam betrachtet, Gott verkennen kann, und nachdem einmal durch Nachdenken über die Ursachen der Dinge von einzelnen dieser Begriff erlangt worden war, mußte derselbe so allgemein einleuchten, daß er nicht mehr verloren gehen konnte. Wir haben von dem Dasein Gottes übrigens ein sichereres Wissen als von irgend etwas, das unsere Sinne nicht unmittelbar entdeckt haben.

Im zweiten Buche sucht Locke positiv nachzuweisen, woher der Verstand seine Vorstellungen erhalte. Er nimmt an, die Seele sei ursprünglich gleich einem weißen unbeschriebenen Papier ohne alle Vorstellungen (*white-paper*, welches in der lateinischen Übersetzung mit *tabula rasa* wiedergegeben wurde; letzterer Ausdruck war schon im Mittelalter, nach Prantl, *Gesch. d. Log.* III, 261, zuerst bei Aegidius Romanus, gebraucht für das *γραμματεῖον μηδὲν ὑπόκειται ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον*, wie der *νοῦς*, bevor er denkt, von Aristoteles bezeichnet wird, s. Grdr. I, 8. Aufl. S. 235, s. auch *tabula complanata* bei Erasmus, *De instit. matrim.* christ. 602, 3, *anima vacua*. *De pueris*, 426, 34). Sie erlangt solche durch die Erfahrung. Alle unsere Erkenntnis gründet sich auf die Erfahrung und entspringt aus ihr. Die Erfahrung ist aber eine zweifache, eine äußere und innere, *Sensation* und *Reflexion*, je nachdem sie die äußeren, wahrnehmbaren Gegenstände oder die inneren Wirkungen unseres Geistes zum Gegenstande hat. Die Sinne führen von den äußeren Objekten dasjenige in die Seele, was in dieser die Vorstellungen von dem Gelben, Weißen, der Hitze, der Kälte, der Weichheit, Härte, Süßigkeit, Bitterkeit und überhaupt von den sogenannten sinnlichen Beschaffenheiten hervorbringt. An den vorhandenen Vorstellungen werden Wirkungen (*operations*) des Gemüts in uns selbst ausgeübt, welche theils Tätigkeiten, theils passive Zustände sind; wenn die Seele diese Tätigkeiten und Zustände beachtet und über sie reflektiert, so erhält der Verstand eine andere Reihe von Vorstellungen, welche nicht von den Außendingen entspringen können; solche Tätigkeiten des Gemüts sind unter andern das Wahrnehmen, Denken, Zweifeln, Glauben, Schließen, Erkennen, Wollen. Aus einer dieser beiden Quellen stammen alle unsere Begriffe her. Es ist demnach durchaus nicht zutreffend, wenn Locke als Vater des konsequenten Sensualismus der neueren Zeit bezeichnet wird. Der Satz: *Nil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*, müßte, um für Locke gültig zu sein, wenigstens den Zusatz bekommen: *externo et interno*. Aber den vollen Empirismus vertritt er, indem er sagt, daß es uns unmöglich ist, über die Vorstellungen hinauszukommen, welche Sinnlichkeit und Reflexion unserer Betrachtung dargeboten haben.

Der Mensch fängt an, Vorstellungen zu haben, wenn er den ersten Sinneneindruck empfängt; schon vor der Geburt mag er wohl Hunger und Wärme empfinden. Vor dem ersten sinnlichen Eindruck aber denkt die Seele ebensowenig, wie sie später im traumlosen Schlafe denkt. Die Behauptung, daß die Seele immer denke, ist ebenso willkürlich wie die, daß jeder Körper unablässig in Bewegung sei.

Unsere Vorstellungen sind theils einfach, theils zusammengesetzt. Von den einfachen Vorstellungen kommen einige nur mittelst eines Sinnes, andere mittelst mehrerer Sinne in die Seele, andere erhält sie bloß durch die Reflexion, wiederum andere endlich bieten sich ihr auf jedem Wege, durch die Sinne und durch die Reflexion dar. Durch den Sinn des Gefühls erhalten wir die Vor-

stellungen von der Hitze, Kälte und Dichtheit, ferner von der Glätte und Rauheit, Härte und Weichheit und andere, durch den Sinn des Gesichts die Vorstellungen von Licht und von den Farben usw. Die Vorstellungen, welche wir durch mehr als einen Sinn, nämlich durch den Gesichts- und den Gefühlssinn, erlangen, sind die vom Raum oder der Ausdehnung, von der Gestalt, Ruhe und Bewegung. In sich selbst nimmt das Gemüt durch die Reflexion das Vorstellen (*perception*) oder Denken und das Wollen wahr. (Locke mißbilligt die kartesianische Zusammenfassung des Denkens und Wollens unter *cogitatio*.) Das Vermögen, zu denken, wird Verstand, das Vermögen, zu wollen, Wille genannt. Sowohl durch die Sinne, als durch die Reflexion werden der Seele die Vorstellungen von Vergnügen oder Lust, von Schmerz oder Unlust, Existenz, Einheit, Kraft und Zeitfolge zugeführt.

Die meisten sinnlichen Vorstellungen sind ebensowenig einem außer uns existierenden Dinge ähnlich, als die Worte als bloße Zeichen den durch sie bezeichneten Vorstellungen, obgleich diese durch jene hervorgerufen werden. In den Körpern selbst sind wirklich und von ihnen in jedem Zustande unzertrennlich folgende Eigenschaften: Größe, Gestalt, Zahl, Lage, Bewegung oder Ruhe ihrer dichten (raumerfüllenden) Teile. Diese nennt Locke ursprüngliche Eigenschaften (*original qualities* oder *primary qualities*), auch wohl reale Eigenschaften. Sofern wir die primären Eigenschaften wahrnehmen, sind unsere Vorstellungen von denselben Kopien dieser Eigenschaften selbst, wir stellen dadurch das Ding so vor, wie es an sich ist. Die Körper haben aber ferner die Kraft, vermöge gewisser primitiver Eigenschaften, die nicht als solche wahrnehmbar sind, auf eine solche Weise auf unsere Sinne zu wirken, daß sie dadurch die Vorstellungen von Farben, Tönen, Gerüchen, Wärmeempfindungen usw. in uns hervorbringen. Farben, Töne usw. sind nicht in den Körpern selbst, sondern nur in der Seele. Wenn man von ihnen das Vorgestelltwerden trennt, wenn die Augen nicht das Licht oder die Farben sehen, die Ohren nicht die Töne hören, der Gaumen nicht schmeckt, die Nase nicht riecht, so verschwinden alle Farben, Töne, Geschmacksempfindungen, Gerüche, Wärmeempfindungen, und es bleibt nichts übrig als das, was sie verursachte, nämlich die Größe, Gestalt und Bewegung der Teile. Die Wärme ist eine sehr lebhafte Bewegung der unwahrnehmbaren kleinsten Teile eines Gegenstandes, welche in uns diejenige Empfindung hervorruft, wegen deren wir den Gegenstand als warm bezeichnen; was in unserer Empfindung als Wärme erscheint, ist im Gegenstand selbst nur Bewegung. Locke nennt die Farben, Töne usw. abgeleitete oder sekundäre Eigenschaften (*secondary qualities*). Alle Vorstellungen dieser Klasse sind nicht Kopien von gleichartigen Eigenschaften in realen Objekten, so wenig, wie das Gefühl von Schmerz mit der Bewegung eines Stückes Stahl durch empfindliche Teile eines tierischen Körpers hindurch Ähnlichkeit hat; sie werden in uns durch den Stoß erzeugt, der sich von den Körpern aus durch unsere Nerven hindurch bis in das Gehirn als den Sitz des Bewußtseins gleichsam das Audienzzimmer der Seele, fortpflanzt. Wie dort Vorstellungen erzeugt werden, untersucht Locke nicht, sondern sagt nur, es sei ohne Widerspruch denkbar, daß Gott an Bewegungen auch solche Vorstellungen, die mit denselben keine Ähnlichkeit haben, geknüpft habe. Endlich stellt Locke noch eine dritte Klasse von Eigenschaften in den Körpern auf, nämlich die Kräfte der Körper, vermöge der besonderen Beschaffenheit ihrer ursprünglichen Eigenschaften in der Größe, Gestalt, Zusammensetzung und Bewegung anderer Körper solche Veränderungen hervorzubringen, daß diese Körper nun unsere Sinne anders affizieren als vorher; er rechnet hierher z. B. die Kraft der Sonne, das Wachs zu

bleichen, des Feuers, das Blei zu schmelzen; diese Eigenschaften werden insbesondere Kräfte genannt.*)

Bei der Erörterung der durch Reflexion gewonnenen einfachen Vorstellungen macht Locke manche fruchtbaren psychologischen Bemerkungen. Er untersucht insbesondere das Vorstellungsvermögen (*perception*), das Behaltungsvermögen (*retention*) und das Vermögen des Unterscheidens, Verbindens und Trennens usw. In dem Vorstellungsvermögen erkennt Locke das Merkmal, durch welches das Tier und der Mensch sich von der Pflanze unterscheiden. Das Behaltungsvermögen (*retention*) ist die Fähigkeit der Aufbewahrung der Vorstellungen teils durch andauernde Betrachtung, teils durch Wiedererneuerung nach ihrem zeitweiligen Entschwinden aus dem zum gleichzeitigen Festhalten vieler Vorstellungen zu beschränkten menschlichen Verstande; es kommt schon den Tieren, und zum Teil in gleichem Grade wie den Menschen, zu. Locke hält für wahrscheinlich, daß die Beschaffenheit des Körpers großen Einfluß auf das Gedächtnis habe, da oft die Fieberhitze anscheinend feste Gedächtnisbilder austilge. Die Vergleichung der Vorstellungen untereinander aber wird von den Tieren nicht auf eine ebenso vollkommene Art wie von den Menschen geübt. Das Vermögen, Vorstellungen miteinander zu verbinden, haben Tiere nur in geringem Grade. Dem Menschen eigentümlich ist das Vermögen der Abstraktion, wodurch die Vorstellungen einzelner Objekte, von allen zufälligen Beschaffenheiten der realen

*) Es ist eine ungerechtfertigte partielle Akkommodation Lockes an die vulgäre Voraussetzung, daß Farben, Töne usw. als solche in den unsere Sinne affizierenden Körpern seien, wenn er dieselben „*secundäre Eigenschaften*“ nennt; denn Empfindungen, die nicht in jenen Körpern, sondern nur in den empfindenden Wesen sind, können überhaupt nicht Eigenschaften jener Körper, also auch nicht abgeleitete Eigenschaften derselben sein, und es kann den Leser nur verwirren, wenn Locke, während er diese Einsicht zu begründen sucht, einen Ausdruck, der eben den Irrtum involviert, welchen er zerstören will, sanktioniert und einen Terminus gebraucht, der in seinen beiden Bestandteilen die Einsicht mit dem Vorurteil auf eine unnatürliche Weise zusammenschmiedet. Doch läßt der Ausdruck eine Deutung zu, in welcher er nichts Irriges involvieren würde, wenn er nämlich als Abkürzung für „*Eigenschaften in einem secundären Sinne*“ aufgefaßt wird, und wenn unter „*Eigenschaften im primären Sinne*“ solches verstanden wird, was den Dingen an sich selbst zukommt, unter „*Eigenschaften im secundären Sinne*“ aber, freilich sehr uneigentlich, solches, was in uns durch die Dinge angeregt wird. Die Unterscheidung geht auf Aristoteles (*de anima* III, 1) zurück; doch lehrt Aristoteles nicht die bloße Subjektivität derjenigen Qualitäten, welche Locke die „*secundären*“ nennt; Demokrit, Scholastiker, Descartes auch Galilei sind in dieser Unterscheidung Lockes Vorgänger. Die Unterscheidung hat trotz Berkeleys, Humes und Kants Bekämpfung ihre Berechtigung. Doch hat Lockes Untersuchung die Mängel, daß die objektive Realität der Ausdehnung ohne Beweis vorausgesetzt, und daß die Frage, wie Empfindungen mit Bewegungen im Gehirn zusammenhängen, durch Berufung auf Gottes Allmacht zur Seite geschoben wird. Er betrachtet die Seele zu sehr als passiv bei der Perzeption. Die Untersuchung selbst über das Verhältnis der Sinneswahrnehmung zu der die Sinne affizierenden objektiven Realität, worin sich Locke größtenteils an Descartes anschließen scheint, ist von fundamentalem Interesse. Leibniz und Kant haben ihre Bedeutung gewürdigt, Hegel aber hat dieselbe verkannt und die lockesche Philosophie überhaupt ebenso wie den kantischen Kritizismus darum schief aufgefaßt, weil er den Gegensatz des Ansichseins und unserer Auffassung mit dem Gegensatz des Essentiellen und Accidentiellen in den Objekten zusammenwirft. — Die Ausdrücke: *Qualitates primae* und *secundae* waren schon bei den Scholastikern üblich; so sagt Bartholomaeus Arnoldi Usingensis (gest. 1532): *qualitates primae sunt a quibus aliae fluunt et sunt quatuor: caliditas et frigiditas, siccitas et humiditas. — Secundae sunt quae ab aliis fluunt*. Sie wurden von Rob. Bayle auf die verschiedenartigen Qualitäten Descartes' übertragen und von Locke dann aufgenommen (s. Eucken, *Gesch. der philos. Terminol.* S. 196).

Existenz, wie Zeit und Raum, und allen begleitenden Vorstellungen abgesondert, zu allgemeinen Begriffen der ganzen Gattung werden und ihre sprachlichen Zeichen eine allgemeine Anwendbarkeit auf alles, was mit diesen abstrakten Begriffen einstimmt, erhalten.

Die einfachen Vorstellungen sind die Bestandteile der zusammengesetzten. Während die Seele bei der Aufnahme der ersteren sich leidend verhält, ist sie bei der Bildung der letzteren, auch bei Abstraktion, Vergleichung, Erinnerung, selbsttätig, ja sie verfährt bei diesen Prozessen sogar willkürlich. Der Empirismus Lockes kann hier nicht weiter aufrecht erhalten werden und geht in Rationalismus über, wobei Locke wahrscheinlich Einfluß von der Cambridger Schule erfahren hat. Die zusammengesetzten Vorstellungen führt Locke auf drei Klassen zurück: es werden durch sie entweder Modi oder Substanzen oder Relationen vorgestellt. Die Modi sind zusammengesetzte Begriffe, welche nichts für sich Bestehendes enthalten. Sie sind reine Modi (*simple modes*) oder Modifikationen einfacher Vorstellungen, wenn ihre Bestandteile einander gleichartig, gemischte Modi (*mixed modes*), wenn ihre Bestandteile einander ungleichartig sind. Die Begriffe von Substanzen sind solche Verbindungen einfacher Vorstellungen, welche gebraucht werden, um Dinge, die für sich bestehen, vorzustellen. Die Verhältnisvorstellungen bestehen in der Vergleichung einer Vorstellung mit einer anderen. Zu den reinen Modalbegriffen gehören die Modifikationen des Raumes, der Zeit, des Denkens usw.; eben hierher gehört auch der Begriff des Vermögens. Die tägliche Erfahrung von der Veränderung der Gegenstände der einfachen Vorstellungen an Außendingen, die Bemerkung, daß hier ein Ding aufhört zu sein, dort ein anderes an seine Stelle tritt, die Beobachtung des beständigen Wechsels der Vorstellungen in dem Gemüte, welcher theils von den Eindrücken äußerer Objekte, theils von unserer eigenen Wahl abhängt, alles dieses leitet den menschlichen Verstand auf den Schluß, daß eben dieselben bisher beobachteten Veränderungen auch in der Zukunft an denselben Objekten durch dieselben Ursachen und auf dieselbe Weise stattfinden werden; er denkt sich demnach in dem einen Wesen die Möglichkeit, daß die einfachen Merkmale desselben wechseln, und in dem anderen die Möglichkeit, diesen Wechsel hervorzubringen, und kommt hierdurch auf den Begriff von einem Vermögen. Das Vermögen ist leidendes Vermögen als Möglichkeit, eine Veränderung anzunehmen, tätiges Vermögen oder Kraft (*power*) aber als Möglichkeit, eine Veränderung zu bewirken. Den klarsten Begriff von tätigem Vermögen erhalten wir durch das Achten auf die Tätigkeiten unseres Geistes. Die innere Erfahrung lehrt uns, daß wir durch ein bloßes Wollen ruhende Glieder des Körpers in Bewegung setzen können. Wenn die Substanz, welche eine Kraft besitzt, dieselbe durch eine Handlung äußert, so heißt sie Ursache; was sie hervorbringt, heißt Wirkung. Ursache ist das, was macht, daß ein anderes zu sein anfängt, Wirkung das, was durch ein anderes entstanden ist.

Indem dem Verstande eine große Anzahl von einfachen Vorstellungen durch Sensation und Reflexion zugeführt werden, bemerkt er auch, daß eine gewisse Zahl einfacher Vorstellungen immer miteinander vergesellschaftet ist; da wir uns nun das, was durch dieselben vorgestellt wird, nicht als an sich subsistierend denken können, so gewöhnen wir uns, ein Substrat vorauszusetzen, in welchem dasselbe bestehe und woher es entspringe; dieses Substrat nennen wir eine Substanz. Die allgemeine Vorstellung der Substanz enthält nichts als die Annahme eines unbekannten Etwas, welches den Eigenschaften zugrunde liege. Die Eigenschaften eines Dinges machen dann die wahre Vorstellung der betreffenden Einzelsubstanz aus, aber die zusammengesetzte Vorstellung einer bestimmten Substanz

hat neben diesen sie bildenden einfachen Vorstellungen allemal auch die verworrene Vorstellung von etwas, dem jene angehören, in dem sie, als der unbekannten Ursache ihrer Einheit, zusammen bestehen. So ist der Körper ein ausgedehntes, gestaltetes und bewegliches Ding, aber man stellt sich unter der Substanz neben diesen Eigenschaften immer noch etwas Besonderes vor, von dem man freilich nicht weiß, was es ist. Ebenso wenig wie von der materiellen Substanz hat man von der geistigen einen klaren Begriff. Man hält die Tätigkeiten der Seele, wie Denken, Fürchten usw., nicht für selbständig, man kann auch nicht annehmen, daß sie dem Körper zukommen, deshalb schreibt man sie einer andern Substanz die man Geist nennt, zu. Wir haben ebensowenig Grund, geistige Substanzen wie körperliche, für unmöglich zu halten. Leugneten wir die ersteren, so müßten wir aus denselben Gründen die körperlichen Substanzen leugnen.*) Andererseits wäre jedoch auch nicht undenkbar, daß Gott die Materie mit der Fähigkeit, zu denken, begabt habe (Ess. IV, 3, 6: it being in respect of our nations, not much more remote from our comprehension to conceive, that God can, if he pleases, superadd to matter a faculty of thinking, than that he should superadd to it another substance with a faculty of thinking), ein Zugeständnis, das nicht selten für die materialistischen Theorien des vorigen Jahrhunderts verwertet worden ist. Im ganzen hält Locke streng an der Scheidung zwischen körperlicher und geistiger Substanz und so an dem Dualismus fest. Eine Veränderung im Körper, die nicht zur Seele gelangt, die also als etwas ganz Verschiedenes von der Seele gesetzt wird, ist kein Wahrnehmen. Das Feuer kann unsern Körper brennen, es ist das nicht mehr, als wenn ein Stück Papier brennt; sofern diese Bewegung nicht zum Gehirn vordringt und hier in der Seele die Empfindung der Hitze oder des Schmerzes erzeugt, ist es keine Wahrnehmung.

Die ersten Vorstellungen, die man vom Körper hat, sind der Zusammenhang dichter und damit trennbarer Teile und ein Vermögen, die Bewegung durch Stoß mitzuteilen, unsere Vorstellungen vom Geiste, die ihm eigentümlich zugehören, sind Denken und Wollen, oder das Vermögen, die Körper durch Denken zu bewegen, und Freiheit, aber der Zusammenhang dichter Teile im Körper ist ebenso wenig zu begreifen wie das Denken der Seele, die Mitteilung der Bewegung ebenso wenig wie die Bewegung durch Denken. Neben diesen beiden Arten von Substanzen, den körperlichen und den geistigen, haben wir noch die Vorstellung einer dritten, nämlich die von Gott. Kraft, Dauer, Verstand und Willen werden in das unendliche gesteigert, und so gelangen wir zu der Vorstellung Gottes. Da wir aber eine deutliche Erkenntnis der Substanzen nicht haben, so leugnet Locke die Möglichkeit einer Metaphysik, sei es als Psychologie, Kosmologie oder Theologie, und greift Kant so vor, obgleich er der spekulativen Bearbeitung des durch die Erfahrung gewonnenen Materials volles Recht einräumt. Außer den zusammengesetzten Begriffen von einzelnen Substanzen kommen in dem Verstande noch zusammengesetzte kollektive Begriffe von Substanzen vor, wie Heer, Flotte, Stadt

*) Locke legt nicht dem Verstand eine durch den Substanzbegriff geübte Herrschaft über die Dinge bei; er spricht ja ausdrücklich gerade darum dem Substanzbegriff nur geringen Wert für die Erkenntnis zu, weil derselbe nicht zureichend empirisch basiert sei. Soweit der Substanzbegriff ohne empirischen Grund gebildet ist, ist die Wahrheit desselben, d. h. die Übereinstimmung mit der objektiven Realität, zweifelhaft. — Die Annahme aber, daß es von dem Geiste unabhängige Außendinge gebe, hängt nicht von der Gültigkeit des Substanzbegriffs ab; sie besteht auch dann, wenn die Außendinge nur Komplexe von außerhalb unseres Geistes für sich bestehenden Eigenschaften sind, die in Verbindung miteinander existieren.

Welt; diese kollektiven Begriffe bildet die Seele durch ihr Verbindungsvermögen. Aus der Vergleichung mehrerer Dinge miteinander entspringen die Verhältnissbegriffe; zu denselben gehören die Begriffe von Ursache und Wirkung, Zeit- und Ortsverhältnissen, Identität und Verschiedenheit, Graden, moralischen Verhältnissen usw. Zu Ende des 2. Buches fügte Locke ein Kapitel über die Assoziation der Vorstellungen (*association of ideas*) hinzu, worin er brauchbare Bemerkungen über die Assoziationsvorgänge macht, ohne das von Hobbes darüber Gelehrte zu kennen. Von Einfluß auf die spätere englische Assoziationspsychologie ist das Kapitel ohne Zweifel gewesen.

Im dritten Buche des Versuchs über den menschlichen Verstand handelt Locke von der Sprache, indem er diese betrachtet in Hinblick auf die Erkenntnis, und gibt so eine Sprachphilosophie. Die Worte sind Zeichen für Vorstellungen, und zwar zunächst für unsere eigenen Vorstellungen; dann nimmt man sie aber auch für Zeichen der Vorstellungen anderer, ja für Zeichen der Dinge selbst; da nicht jedes einzelne Ding seinen besonderen Namen haben kann, so wird eine Menge ähnlicher Dinge in einer Vorstellung zusammengefaßt, indem man von den Nebenumständen dabei absieht, so Abstraktion ausübt, und diese allgemeinen Vorstellungen erhalten Gemeinnamen. Dieses Abstrahieren wird stufenweise fortgesetzt bis zu dem Begriffe Sein. Die durch Abstraktion gewonnenen Art- und Klassenbegriffe sind aber nur Gebilde unseres Geistes. Sie haben nur ein Nominalwesen, während das Realwesen das bedeutet, wodurch ein Ding das ist, was es ist, das wirklich Innere, was meist unbekannt bleibt, wovon aber die Eigenschaften abhängen; die Worte bezeichnen nun bei den einfachen Vorstellungen sowohl das Real- als das Nominalwesen. Bei den Namen der Substanzen liegt das Real- von dem Nominalwesen häufig weit ab. Die Natur läßt sich von uns keine Schranken auferlegen, sie erzeugt ganz ohne Rücksicht auf unsere künstlich gebildeten Genera und Spezies. — Die meisten Irrtümer bei der Erkenntnis hängen vom unrichtigen Gebrauch der Worte ab. So geht Locke auf die Mängel der Sprache ein, die hauptsächlich in der Unvollkommenheit und im Mißbrauch der Worte liegen.

Das vierte Buch handelt von der Erkenntnis und Meinung (*knowledge and probability*). Wahrheit und Falschheit ist strenggenommen nur in Urteilen, nicht in einzelnen Vorstellungen. Sätze, wie der des Widerspruchs, dienen der Disputierkunst, aber nicht der Erkenntnis. Sätze, die ganz oder teilweise identisch sind, belehren nicht. Bei der Erkenntnis oder dem Wissen gibt es verschiedene Grade der Wahrheit, die an die drei Stufen der Erkenntnis bei Spinoza erinnern. Der höchste Grad ist das intuitive, unmittelbar anschauliche Wissen, wobei die Seele die Wahrheit, z. B. daß drei mehr als zwei sei, ohne Vermittelung anderer Vorstellungen erfaßt. Der zweite Grad ist das demonstrative Wissen, wobei gewisse Zwischenvorstellungen als Hilfsmittel benutzt werden müssen. Von der Auffindung dieser Mittelglieder hängt der Fortschritt der Wissenschaften meist ab. Intuition und Demonstration geben eine durchaus sichere Erkenntnis. Der dritte Grad, das sensitive Wissen, gelangt nur zu hoher Wahrscheinlichkeit, die noch keine volle Gewißheit ist, obgleich man doch auch hier von einem Wissen reden kann. Die sicherste Gewißheit haben wir von unserm eigenen Dasein, das wir unmittelbar wahrnehmen, so daß es keines Beweises bedarf. Wenn ich Schmerz empfinde, so habe ich offenbar eine ebenso sichere Wahrnehmung von meinem Dasein wie von dem Schmerz; ich denke, ich überlege, und dies ist mir nicht gewisser als mein eigenes Dasein. Sogar wenn ich alles andere bezweifeln wollte,

macht mich dies Zweifeln doch meines eigenen Daseins sicher. — Hier scheint sich Locke an Descartes anzuschließen; freilich hatten Occam und Campanella nach Augustin auch schon gesagt: die sicherste Erkenntnis ist die, daß ich bin, daß ich lebe. — Gott erkennen wir durch den Schluß vom Existierenden auf eine erste Ursache, von denkenden Wesen, von uns selbst, auf ein erstes und ewiges, höchst mächtiges denkendes Wesen, mit voller Evidenz, die Außenwelt aber mit geringerer Evidenz. Jenseits der Vernunftkenntnis liegt der Glaube an göttliche Offenbarungen, die Locke keineswegs verwirft. Für Offenbarung kann jedoch nichts gelten, was gesicherter Vernunftkenntnis widerstreitet. Dagegen gibt es im Christentum Übervernünftiges. „Wenn Gott die Seele mit einem übernatürlichen Licht erleuchtet, so löscht er deshalb nicht ihr natürliches Licht aus. Wenn wir nach ihm der Wahrheit eines Satzes beistimmen sollen, so begründet er entweder diese Wahrheit durch das gewöhnliche Verfahren der natürlichen Vernunft, oder er gibt es sonst zu erkennen, daß es eine Wahrheit sei, der wir auf Grund seines Ansehens beizustimmen haben, und zeigt dies uns durch gewisse Zeichen, die die Vernunft nicht mißverstehen kann. Die Vernunft muß schließlich überall unser Richter und Führer sein.“

Gut und Übel sind nur Lust und Schmerz oder das, was diese verschafft. Das sittlich Gute und Schlechte ist die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung unserer freiwilligen Handlungen mit dem Gesetz, wobei wir uns nach dem Willen des Gesetzgebers Gutes oder Übles zuziehen, d. h. Lust oder Schmerz; diese heißen dann Lohn oder Strafe. So gründet sich die Sittlichkeit auf Lust und Schmerz, d. h. auf die Folgen unserer Handlungen. Die Gesetze, nach denen die Menschen Recht und Unrecht unterscheiden, sind das göttliche, das bürgerliche und das der öffentlichen Meinung, der Achtung und Verachtung. Das erste ist der Maßstab für die Sünde und die Pflicht, es wird also von diesem die Verpflichtung abgeleitet, mag uns dieses Gesetz nun durch das Licht der Natur oder durch die Stimme der Offenbarung mitgeteilt sein. Das zweite ist der Maßstab für Verbrechen und Unschuld, das dritte, das Locke auch das philosophische Gesetz oder das der Mode nennt, ist der Maßstab für Tugend und Laster. Durch dies letzte Gesetz lassen sich die meisten Menschen hauptsächlich, wenn nicht ausschließlich, bestimmen, indem sie die Strafen für die Übertretung des göttlichen Gesetzes nicht ernstlich bedenken und ebensowenig die von den bürgerlichen Gesetzen angedrohten. Der Achtung erfreut sich aber das, was jeder überall als für sich nützlich ansieht. Da nun nichts in der Welt das Wohl der Menschen so fördert als der Gehorsam gegen das von Gott gegebene Gesetz, so muß Achtung und Verachtung im großen und ganzen mit den Regeln des Rechten und Unrechten, die von Gott in der Offenbarung gegeben sind, übereinstimmen. Abweichungen im einzelnen finden sich allerdings; daher kommen die verschiedenen Sitten bei den verschiedenen Völkern und zu verschiedenen Zeiten.

Die Äußerungen Lockes über religiöse, pädagogische und politische Fragen bekunden einen edlen und humanen Sinn und haben zur Milderung mancher traditioneller Härten wesentlich beigetragen. Jede religiöse Ansicht und Gemeinschaft soll gleichmäßig und unbeschränkt geduldet werden. Weder Juden noch Mohammedaner noch Heiden sollen ihrer Religion wegen von dem Staatsbürgertum ausgeschlossen sein. Diese Duldung folgt ihm aus dem Wesen der wahren Kirche, als eines freien Vereins, dem niemand von vornherein angehört, aber auch aus dem Wesen des Staates, der eine freie Vereinigung zur Wahrung bürgerlicher Interessen ist. Kirche und Staat sind durchaus voneinander getrennt. Der Staat hat es mit dem leiblichen Wohle, die Kirche nur mit dem Seelenheile zu tun. Inkonsequenterweise gesteht Locke den Atheisten keine Gewissensfreiheit

zu und bricht dadurch selbst die Kraft seiner philosophischen Argumente für die Toleranz.*)

Lockes philosophische Bedeutung knüpft sich zumeist an die Untersuchung über den menschlichen Verstand, die zwar keineswegs frei war von rationalistischen, auch scholastischen Elementen, aber doch der Ausgangspunkt der empiristischen Richtung der Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts in England, Frankreich und Deutschland geworden ist. Dies trug dann in den beiden erstgenannten Ländern den Sieg über den Scholastizismus und Kartesianismus davon, wurde aber in Deutschland zumeist durch die Lehre Leibnizens stark eingeschränkt. Spinozas Einheitslehre, welche die Ordnung der Gedanken mit der Ordnung der Dinge unmittelbar gleichsetzt, erhielt durch Lockes auf die Erkenntnisgrenzen des Subjekts gerichtete Forschung ihr unabweisbares Komplement. Leibniz, der gegen Locke die *Nouveaux essais sur l'entendement humain* schrieb, hat doch die Wichtigkeit der lockeschen Forschung anerkannt, obschon er die Prüfung unserer Erkenntniskraft nicht für die erste, alle anderen philosophischen Untersuchungen bedingende Aufgabe der Philosophie hielt, sondern für eine solche, die mit Erfolg nur dann behandelt werden könne, wenn vorher schon manches andere festgestellt sei; in ähnlicher Art hat in der nachkantischen Zeit wiederum Herbart geurteilt. Kant dagegen ist als Begründer des Kritizismus zu der lockeschen Überzeugung zurückgekehrt, daß die Untersuchung über den Ursprung und die Grenzen unserer Erkenntnis für die Philosophie von fundamentaler Bedeutung sei, hat aber diese Untersuchung in einem zwar durch Lockes Vorgang bedingten, jedoch sowohl in dem Gang, wie in dem Ergebnis wesentlich verschiedenen Sinne geführt. Hegel mißt der Untersuchung über den Ursprung der Erkenntnis nur eine untergeordnete Bedeutung bei, erkennt eine Grenze der philosophischen Erkenntnis prinzipiell nicht an, hält die menschliche Vernunft für wesentlich identisch mit der aller Wirklichkeit innewohnenden Vernunft und will nicht psychologisch den Ursprung der Begriffe, sondern dialektisch ihre Bedeutung und ihr System ermitteln; er billigt, daß nicht bei der bloßen Definition der einzelnen Begriffe stehen geblieben, sondern ein Zusammenhang aufgesucht werde, hält aber die psychologische Erforschung der Genesis der Begriffe im denkenden Subjekt für eine bloße Veräußerlichung der philosophischen Aufgabe, die in der dialektischen Begriffsentwicklung liege. Das hegelsche Urteil würde richtig sein, wenn zwischen dem (objektiven) Dasein und dem (subjektiven) Bewußtsein nur Übereinstimmung und nicht auch Diskrepanz in wesentlichen Beziehungen bestände; ist die Übereinstimmung eine durch stufenweise Annäherung zu erreichende Aufgabe, so hat auch die Kritik der menschlichen Erkenntniskraft eine wesentliche philosophische Bedeutung, und Locke wird nicht von dem Vorwurf getroffen, daß er mit ihr eine unphilosophische oder wenig philosophische Betrachtung an die Stelle einer allein wahrhaft philosophischen gesetzt habe. Mit Recht aber kann geurteilt werden, daß er nicht die ganze philosophische Aufgabe, sondern nur den einen Teil derselben zu lösen unternommen habe.

*) Denn es verschlägt praktisch wenig, ob einer Richtung auf Grund ihres nach fremdem Urteil falsch religiösen oder ihres nach fremdem Urteil irreligiösen Charakters die Duldung versagt wird; den Christen ist als „Atheisten“ mit formeller Aufrechterhaltung des Prinzips der Religionsfreiheit die gesetzliche Existenzberechtigung abgesprochen worden. Gesetzeszwang kann nicht die Überzeugung bewirken, ohne welche das Bekenntnis Heuchelei wäre.

§ 20. An Locke anknüpfend und dessen Ansichten zum Teil konsequent weiter führend, hat Berkeley (1684—1753) durch die Behauptung, daß nur Geister und deren Ideen (Vorstellungen, nebst Willensakten) existieren, einen Idealismus oder Phänomenalismus oder Immaterialismus ausgebildet. Nach ihm bringen nicht reale Außen-dinge unsere Vorstellungen als ihre Abbilder hervor. Ungleichartiges könnte nicht auf Ungleichartiges wirken. Aber sollen dennoch die wirklichen Vorstellungen, Wahrnehmungen nicht aus uns entstehen, sondern, da sie gesetzmäßig sind, unwiderstehlich auf uns einwirken, müssen sie eine äußere Ursache haben. Diese ist der unendliche Geist, d. h. die Gottheit. — Der Phänomenalismus Berkeleys findet in der neuesten Zeit manche Bekenner. — Verwandt mit Berkeleys Ansichten sind die Colliers.

Dagegen nähert sich einer materialistischen Psychologie Hartley, der für die englische Assoziations-Psychologie von Bedeutung ist. Er nahm freilich nur den vollen Parallelismus zwischen psychischen und physischen Vorgängen an. Entschiedener Materialist auf psychologischem Gebiet war Priestley, der jedoch ebenso wie Hartley theologische Überzeugungen damit zu vereinigen wußte. Newton hielt sich philosophischen Fragen ferner, erachtete aber den teleologischen Beweis für das Dasein Gottes als unzureichend.

Georg Lyon, *L'idéalisme en Angleterre au XVIII^e siècle*, Par. 1888.

G. Berkeley, *Theory of vision*, Dublin 1709, auch Lond. 1711 u. 1733 und in den Werken. *Treatise on the principles of human knowledge*, Dublin 1710 u. ö., deutsch von F. Ueberweg in der „phil. Bibl.“, Berlin 1869. *Three dialogues between Hylas and Philonous*, Lond. 1713 u. ö., franz. Amst. 1750, deutsch (als I. Teil einer Übersetzung der Werke, wovon aber nicht mehr erschienen ist) Leipzig 1781 (auch schon Rostock 1756, s. u.). Neuerdings: B.s drei Dialoge zwischen H. u. Ph. Ins Deutsche übers. u. mit einer Einleit. versehen von Raoul Richter, Leipzig 1901. *Alciphron or the minute philosopher*, London 1732, franz. Haye 1734, deutsch von W. Kahler, Lemgo 1737. *Siris*, London 1744. *Miscellanies*, London 1752. Sammlung der vornehmsten Schriftsteller, die die Wirklichkeit ihr. eig. Körp. u. d. ganz. Körperwelt leugnen, enthaltend Berkeleys Gespräche zwischen Hylas u. Philonous (nach der franz. Übers. verdeutsch) und Colliers Allgemeinen Schlüssel (*Clavis universalis or a new inquiry after truth*, by Collier, London 1713), übers. und widerlegt von Joh. Christ. Eschenbach, Rostock 1756. *The works of G. Berkeley* (nebst seiner Biograph. v. Arbuthnot), London 1784, wiederabg. 1820 u. 1843; Works, including many of his writings hitherto unpublished, with preface, annotations, life and letters, and account of his philosophy by Alex. Campbell Fraser, 4 vols., Lond. 1871. *Selections from Berkeley*, with introduction and notes by Al. Campbell Fraser, 5. ed., Lond. 1900.

Zur Erläuterung der b.schen Ansichten dienen u. a. Aufsätze in: *Lectures on Greek philosophy and other philos. remains of J. F. Ferrier*, ed. by Grant and Lushington, Lond. 1866, ferner Thom. Collyns Simon, *On the nature and elements of the external world, or universal immaterialism, fully explained and newly demonstrated*, London 1862; vgl. mehrere Abhandlungen desselben in verschiedenen Zeitschriften, insbes. B.s doctrine on the nature of Matter, in: *the Journal of specul. philos.* III, 4. Dez. 1869, S. 336—344; is thought the thinker? ebd. S. 375 f.; Ueberweg, Ist B.s Lehre wissenschaftlich unwiderlegbar? (Sendschreiben an Simon) in *Fichtes Z. f. Ph.*, Bd. 55, 1869; Simons Antwort, nebst Ulricis Anmerkung, ebd. Bd. 57, 1870; Ueberwegs kurz. Schlusswort, ebd. Bd. 59, 1871. R. Hoppe u. H. Ulrici, ebd. Bd. 58 u. 59, 1871. Hoppe, zu Ueberwegs

Kritik der b'schen Lehre, in den philos. Monatsh., VII, 385—392. Thomas K. Abbot, sight and touch, an attempt to disprove the received (Berkeleyan) theory of vision, London 1864 (vgl. Ulrici in der Ztschr. f. Philos., N. F., Bd. 54, 1869, S. 166—188). Thom. Doubleday, Matter for materialists, letters in vindication of principles regard. the nature of existence of Berkeley, Newcastle 1870, F. Frederichs, Ueb. B.s Idealismus, Realschul-Programm, Berlin 1870, Der phänomenale Idealismus B.s u. Kants, 1871. Charl. R. Teape, Berkeleyan Philosophy, Diss., Gött. 1871. Geo. Colborne, B.s Phil., Inaug.-Diss., München 1873. A. Smirnow, Die Philos. B.s (russ.), Warsch. 1874. G. Spicker, Kant, Hume u. Berkeley, eine Kritik der Erkenntnistheorie, Berlin 1875. A. Penjon, Etude sur la vie et sur les oeuvres philosophiques de G. Berkeley, évêque de Cloyne, Thèse présentée à la faculté des lettres de Paris, Paris 1878. J. Janitzsch, Kants Urtheile über B., Strassb. 1879. A. C. Fraser, Berkeley (philosoph. classics), Edinb. and London 1881. C. R. Teape, Berkeleyan philosophy, Gött. I.-D., Edinb. s. u. A. Cook, Ueb. die Berkeleysche Philos., Diss., Halle 1887. M. Ludov. Carran, La philos. religieuse de B., Rev. philos. 1886, II, S. 376—399. Gust. Dieckert, Ueb. d. Verh. d. Berkeleyschen Idealismus zur Kantschen Vernunftkritik, Progr., Konitz 1888. Fr. Claussen, Krit. Darst. d. Lehren B.s üb. Mathem. u. Naturwissensch., Diss., Halle 1899. Theodor Loewy, Der Idealismus B.s in den Grundlagen untersucht (Sitzungsberichte d. k. Ak. d. Wissensch.), Wien 1891. R. Böhme, Die Grundlagen des Berkeleyschen Immaterialismus, Diss., Erlangen 1893. Th. Stier, Analyse u. Kritik der berkeleyschen Erkenntnistheorie und Metaphysik, Diss., Leipzig 1893. E. Meyer, Humes u. B.s Philos. d. Mathematik, Halle 1894. D. Mc. Fee, Berks neue Theorie des Sehens u. ihre Weiterentwicklung in der englisch. Associationsschule u. in der modernen empirist. Schule in Deutschland, Diss., Zürich 1895. E. Mattiesen, Philos. Kritik bei Locke u. B., Diss., Lpz. 1898. Theodor Lorenz, Ein Beitrag zu B.s Lebensgeschichte, A. f. G. d. Ph., 13, 1900, S. 541—549, 14, 1901, S. 243 ff., 17, 1904, S. 159 ff., 18, 1905, S. 551 ff. L. A. Freedman, Substanz und Causalität bei B., Diss., Strassb. 1902.

A. Collier, Clavis universalis or a new inquiry after truth, being a demonstration of the non-existence or impossibility of an external world, Lond. 1713, deutsch v. Eschenbach, Rostock 1756 (s. ob. S. 172), engl. auch in der von Sam. Parr. ediert. Samml.; Metaph. tracts by English philosophers of the eighteenth century, Lond. 1837. Über ihn handeln Rob. Benson, London 1837, Geo. Lyon, Un idéaliste Anglais au XVIII^e S., in: Rev. phil., 1880, Bd. 10, S. 375—395. A. Kowalewski, Kritische Analyse v. A. C.s Clavis universalis, Diss., Greifsw. 1897.

D. Hartley, Coniecturae quaedam de motu, sensus et idearum generatione, London 1746; Observations on man, his frame, his duty and his expectations, Lond. 1749, 6. edit. 1834; deutsch (von v. Spieren) u. m. Anm. u. Zustz. (von H. A. Pistorius), Rostock u. Lpz. 1772—1773. S. Geo. Spencer Bower, Hartley and James Mill (Engl. philosophers), Lond. 1881. Bruno Schoenlank, Hartley u. Priestley die Begründer des Associationismus in Engl., In.-Diss., Halle 1882.

J. Priestley, Hartley's Theory of human mind on the principles of the association of ideas, Lond. 1775, Disquisitions relating to matter and spirit, Lond. 1777, The doctrine of philosophical necessity, Lond. 1777, Free discussions of the doctrines of materialism, London 1778. Priestley wurde bekämpft von dem Platoniker Richard Price, 1723—1791, in dessen Letters on materialism and philos. necessity, Lond. 1778. Üb. Priestley handelt J. Carry, The life of Jos. Priestley with critical observations on his works etc., London 1804, ferner H. Lord Brougham in seinen Lives of philosophers of the time of George III. (Works Vol I, Edinb. 1872, S. 68—90). Bruno Schoenlank, s. b. Hartley.

Is. Newton, Naturalis philosophiae principia mathematica, Lond. 1687, auch 1713, 1726 u. ö., deutsch m. Bemerkgn. u. Erläuterugn., hrsg. v. J. Ph. Wolfers, Berl. 1872; Treatise of optic, London 1704 u. ö., Opera ed. Horsley, Lond. 1779. Über ihn handelt Dav. Brewster, Edinbg. 1831, deutsch von Goldberg, Lpz. 1833; Memoirs of the life, writings and discoveries of Sir I. N., Edinb. 1855. Vgl. auch K. Snell, N. u. d. mechanisch. Naturwissensch., Dresd. u. Lpz. 1843. E. F. Apelt, D. Epochen der Gesch. d. Menschh., Jena 1845. A. Struve, N.s naturphil. Ansichten, G.-Pr., Sorau 1869. J. Durdik, Leibniz u. N., Halle 1869. C. Neumann, Ueb. d. Principien d. Galilei-Newtonsche Theorie, Lpz. 1870. K. Dieterich, Kant u. N., Tübing. 1877. S. auch Ludwig Lange, Die geschichtl. Entwickel. des Bewegungsbegriffs, Lpz. 1886, S. 47—72. Rosenberger, I. N. und seine physicalischen Principien, Lpz. 1893.

Unter den Fortbildnern der theoretischen Philosophie Lockes in seinem Vaterlande ist von hervorragender Bedeutung der Begründer eines universellen Immaterialismus (Idealismus oder Phänomenalismus), George Berkeley, geb. zu Killerin nahe bei Thomastown in Irland am 12. März 1684, von 1728—1731 in Rhode-Island, um Christentum und Zivilisation daselbst zu verbreiten, seit 1734 Bischof zu Cloyne, gest. zu Oxford am 14. Jan. 1753. Nicht nur in Theologie und Philosophie war er wohlbewandert, sondern beinahe auf allen Gebieten des menschlichen Wissens, namentlich auch in den Naturwissenschaften, hatte er ernste Studien gemacht, wie seine Theorie des Sehens zeigt, in der er den neueren Ansichten über das Sehen schon nahe kommt, seine spätere philosophische Lehre aber noch nicht vorträgt. An Formvollendung wird über seine übrigen Schriften gestellt Alciphron, Gespräche, in denen er die Freidenker angriff, besonders Mandeville (geb. 1670 zu Dordrecht, lebte als Arzt zu London, gest. 1733). Dieser hatte in seiner Schrift: *The fable of the bees, or private vices made public benefits*, London 1714 und 1719, den Nutzen privater Laster, z. B. des Luxus, für das allgemeine Wohl behauptet und darzulegen gesucht, daß ein Staat nicht aus lauter moralischen Menschen bestehen könne, sowie daß die Kultur mit den sittlichen Schäden eng zusammenhänge. Über die Bienenfabel vgl. Leslie Stephen in seinen *Essays on freethinking and plainspeaking* S. 243—278, P. Goldbach, B. de M.s Bienenfabel, Diss., Halle 1886, Paul Sakmann, Bern. de M. und die Bienenfabel-Controverse. E. Episode in d. Gesch. der englisch. Aufklär., Frb. i. Br. 1897. N. Wild, M.s place in English thought, Mind, 1898. Mandeville verteidigt seine Ansicht in der Schrift: *A letter to Dion occasioned by his book called Alciphron*, Lond. 1732.

Mit vollster Entschiedenheit wendet sich Berkeley in der Einleitung zu seinen *First principles* gegen die abstrakten allgemeinen Ideen, nicht gegen die Existenz von allgemeinen Ideen überhaupt, sondern gegen die Vorstellungen allgemeiner Dinge und Eigenschaften, z. B. Bewegung, Mensch, Farbe. Mensch im allgemeinen als Abstractum kann ebenso wenig vorgestellt werden, wie ein bloßes Dreieck als Abstractum, das weder schiefwinkelig noch rechtwinkelig, weder gleichseitig noch gleichschenkelig noch ungleichseitig, sondern dies alles und zugleich auch nichts von diesem ist. Kein Mensch kann zu solchen abstrakten Vorstellungen gelangen, sie sind nichts als Erfindungen der Schulphilosophen. Worte, die mehr als einen Gegenstand bezeichnen, geben den Anlaß zu der Lehre von den abstrakten Ideen. In Wahrheit gibt es nur Einzelvorstellungen, Wahrnehmungen, deren Bestandteile Empfindungen einzelner Sinne sind. Insofern kann freilich eine Einzelvorstellung allgemein sein, als sie eine ganze Art, die mit demselben Worte bezeichnet wird, repräsentiert. So wurde der lockesche Nominalismus weiter gebildet.

Berkeley hielt die Existenz einer an sich seienden Körperwelt nicht nur (nach dem Vorgange Augustins und Lockes selbst) nicht für streng erweisbar, sondern für eine falsche Annahme. Es existieren nur Geister und deren Funktionen (Ideen und Willensakte). Das *Esse* der nicht denkenden Dinge ist *Percipi*. Die äußeren Dinge, soweit sie existieren, sind nichts als Ideen, und zwar sind die letzteren flüchtige, abhängige Wesen, die nicht in sich selbst beruhen, sondern in den Geistern existieren und also auch von ihnen getragen werden. Allerdings gibt es eine sehr verbreitete Meinung, die sinnlichen Objekte hätten eine reale Existenz, welche von ihrem Aufgenommenwerden durch den Verstand verschieden sei. Allein Licht, Farbe, Hitze, Kälte, Ausdehnung und Figuren (der Unterschied zwischen primären und sekundären Eigenschaften nach Locke wird nicht anerkannt),

kurz alle Dinge, die wir sehen und fühlen, sind nur Sinnesempfindungen, Vorstellungen, und es ist nicht möglich, sie auch nur in Gedanken vom Perzipiertwerden zu trennen. Sollte dies möglich sein, so müßten sie existieren, ohne wahrgenommen, ohne gedacht zu werden, was ein offener Widerspruch ist. Man könnte ebenso leicht ein Ding von sich selbst abtrennen, als diese Operation fertig bringen. Wenn man nun sagt, die Ideen selbst existierten allerdings nicht außerhalb des Geistes, aber es könne doch ihnen ähnliche Dinge, deren Ebenbilder sie seien, geben, so wendet hiergegen Berkeley ein, eine Idee könne nur einer Idee ähnlich sein, eine Farbe oder Figur nur einer anderen Farbe oder Figur. Und selbst angenommen, es existierten außerhalb des Geistes feste Substanzen, die den Ideen entsprächen, so wäre es uns doch nicht möglich, dies zu wissen. Entweder müßten wir es durch die Sinne oder durch Denken erreichen. Durch die Sinne haben wir diese Erkenntnis nicht, sondern nur die unserer Sinnesempfindungen. Wir müßten also die Existenz der äußeren Dinge durch das, was unmittelbar sinnlich perzipiert wird, schließen. Aber dieser Schluß ist trügerisch. Er wird widerlegt durch die Unmöglichkeit, das Zusammenwirken völlig heterogener Substanzen zu erklären. Es ist durchaus nicht zu begreifen, in welcher Art ein Körper auf den Geist Einfluß haben könne. Es würden also diese Körper außerhalb des Geistes zu keinem Zwecke dienen, und man müßte so voraussetzen, Gott habe unzählige Dinge geschaffen, die durchaus nutzlos seien. So wird denn die Körperwelt aufgehoben, und gegen den ganzen Begriff der Materie, der materiellen Substanz, als etwas, an dem die Eigenschaften sich finden sollen, polemisiert Berkeley ganz besonders, als mit den schlimmsten Widersprüchen behaftet. Den Begriff der Substanz hebt er freilich nicht auf.

Eine äußere Ursache müssen unsere Vorstellungen allerdings haben: denn wir selbst sollen sie nicht hervorbringen können. Da diese Ursache nicht materiell sein kann, so muß sie geistig sein, und zwar sind die Geister tätige unteilbare Substanzen. Die Vorstellungen in den endlichen Geistern werden nun hervorgebracht von dem unendlichen, allmächtigen, allweisen und allgütigen Geist in geordneter Weise. Von ihm werden sie uns eingedrückt. Die Lebhaftigkeit, Regelmäßigkeit, Unwiderstehlichkeit gewisser Vorstellungen zeugt dafür, daß sie eine Ursache außer uns haben. Durch diese Eigenschaften unterscheiden sich die von Gott hervorgebrachten Vorstellungen, die sogenannten wirklichen Wahrnehmungen, von den bloß durch uns erzeugten, wie sie in Träumen, bei Illusionen vorkommen. Was wir Naturgesetz nennen, ist in der Tat die Ordnung der Aufeinanderfolge unserer Ideen.*)

*) Gegen das Ende des dritten Gesprächs zwischen Hylas und Philonous faßt Berkeley seine Lehre über die Natur der Sinnenwelt in folgende zwei Hauptsätze zusammen, von welchen der eine ein richtiger Satz des gemeinen Menschenverstandes, der andere aber ein wissenschaftlicher Satz sei. Der erste Satz (der des gemeinen Verstandes) lautet, daß der reale Tisch und überhaupt die realen nicht denkenden Objekte der Tisch und die Welt seien, die wir sehen und fühlen (sinnlich wahrnehmen); der zweite Satz (der wissenschaftliche) besagt, daß das, was wir sehen und fühlen, ganz in Phänomenen besteht, d. h. gänzlich aus gewissen Eigenschaften, wie Härte, Gewicht, Gestalt, Größe besteht, die unseren Sinnesempfindungen inhärieren, folglich aus diesen Sinnesempfindungen selbst. Aus der Verbindung beider Sätze miteinander folgt, daß solche Phänomene die realen Objekte sind, daß also in der Welt nichts anderes existiert als diese Objekte, deren Esse das Percipi ist, und die perzipierenden Subjekte. Es möchte sich jedoch sehr fragen, ob nicht die beiden ersten Sätze nur dann als wahr gelten können, wenn in ihnen der Ausdruck: „das, was wir sehen und fühlen“ in einem verschiedenen Sinne genommen wird. Werden nämlich unter diesem Ausdruck die sinnlichen Perzeptionen selbst verstanden, so ist der zweite Satz wahr, aber

Ähnliches wie Berkeley hat, von Malebranche ausgehend, der englische Geistliche Arthur Collier gelehrt (1680—1732). Collier sagt, er sei bereits 1703 zu seiner Theorie gelangt. Dieselbe findet sich in einem handschriftlichen Aufsatz von ihm aus dem Jahre 1708 vor; die Durchführung derselben in Colliers *Clavis universalis* aber scheint einen Miteinfluß der berkeley'schen *Principles* zu bekunden. In dem ersten Teil weist er die Existenz einer sichtbaren Außenwelt zurück, in dem zweiten auch die einer unsichtbaren; mögen diese erkennbar oder nicht erkennbar sein. Die Vorstellungen von Körpern, welche Gott in uns hervorbringe, wie wir nach Malebranche die Dinge in Gott schauten, seien freilich nicht in mir allein, sondern auch in anderen Geistern, und so können wir mit Recht sagen, daß die Körper außer uns existieren. Näher steht der Ansicht Lockes die des Bischofs Peter Brown (*The procedure, extent and limits of human understanding*, London 1728), der freilich nicht mehr fern von dem reinen Sensualismus ist. Mit seiner Lehre hängt vielleicht die *Condillacs* zusammen. Gegen Locke schrieb u. a. auch John Norris (1657—1711), der in seinem *Essay towards the theory of the ideal or intelligible World*, 1701 und 1704, sich an Malebranche anschließt; dieser ist für ihn der Galilei der intellektuellen Welt. Auch neigte er sich der mystisch-platonischen Theorie von Henry More zu und verfaßte gegen Tolands Schrift über das Christentum ohne Geheimnis: *An account of reason and faith in relation to the mysteries of Christianity*, 1697. Auf ihn nimmt Collier öfters Bezug.

Wenn auch nicht als eigentlicher Vater, so doch als Ausbildner der englischen Assoziationspsychologie ist David Hartley (1704—1757) zu bezeichnen, welcher den allerdings schon von Locke gebrauchten Namen „Association“ für einen solchen Vorgang einbürgerte (s. oben bei Locke 169, auch Hobbes.), durch den aus den Elementen ein neues seelisches Gebilde entsteht. Zugleich aber legte er Gewicht auf die Verbindung der psychologischen und physiologischen Prozesse. Wenn beide auch nicht identisch sein sollten, so statuierte er doch einen festen Zusammenhang zwischen beiden. Es sollen den psychischen Vorgängen Vibrationen der Gehirn- und Nervensubstanz entsprechen, und zwar einfache den einfachen, zusammengesetzte den zusammengesetzten; dadurch scheint aber das seelische Leben von dem mechanisch leiblichen abhängig und in seiner Selbständigkeit aufgehoben. Es tritt wie für die Gehirnfunktionen, so auch für

der erste nicht; werden darunter anderseits die transzendentalen Objekte (oder Dinge an sich) verstanden, welche unsere Sinne so affizieren, daß infolge dieser Affektionen in uns die Perzeptionen entstehen, so ist der erste Satz wahr, aber der zweite falsch, und nur bei einem Wechsel der Bedeutung sind beide wahr, weshalb der Schluß mit dem Fehler der „*quaternio terminorum*“ behaftet ist. Die Wahrnehmung ist mehr als der bloße Empfindungskomplex; sie enthält außerdem das durch ein ursprüngliches, mit unbewußter Notwendigkeit sich vollziehendes und zur Gestaltung des Empfindungsstoffes selbst noch mitwirkendes Denken gewonnene Bewußtsein von Außendingen, auf welche die Empfindungen schon von dem Kinde gedeutet und von welchen die Empfindungen, sobald auf sie die Reflexion sich richtet, unterschieden werden. Dieses Moment hat B. bei seiner Analyse der Wahrnehmung übersehen. Die gegebene Ordnung der „Ideen“ erkennt Berkeley zwar prinzipiell als eine naturgesetzliche an; es ist aber nicht möglich, dieselbe wirklich als eine naturgesetzliche zu verstehen, wenn angenommen wird, daß die „Ideen“ des einzelnen Geistes nur untereinander und zur Gottheit in direkter Beziehung stehen. Die Ordnung der „Ideen“ des einzelnen wird nur dadurch begreiflich, daß ein kausales Verhältnis derselben zu endlichen Dingen, welche unabhängig von dem Bewußtsein des einzelnen existieren, angenommen wird; insbesondere müssen, wenn die kausale Ordnung verständlich werden soll, die Beziehungen denkender Wesen zueinander durch an sich reale nicht denkende Wesen vermittelt sein.

die Vorstellungsassoziationen, namentlich für die Affekte, feinen Triebe, Willensentschlüsse, die auch aus den einfachen Grundelementen entstehen, die mechanische Notwendigkeit in Kraft, so daß Hartley dem Materialismus nahe kam, und seine wissenschaftliche Überzeugung mit seinem religiösen Sinn sich in Zwiespalt befand. Freilich soll nach ihm die Analyse psychischer Prozesse immer nur auf psychische Elemente, nicht auf leibliche führen, und die Empfindung nie sich durch Bewegung erklären lassen. — Bei ihm finden wir auch die Anfänge des durch G. Boole und neuerdings durch Stanley Jevons ausgebildeten logischen Algorithmus oder Logikkalküls.

Ohne Vorbehalt bekennt sich zu dem Materialismus auf psychologischem Gebiete der Schüler Hartleys, Josef Priestley (geb. 1733 in der Grafschaft York, gest. 1804 in Philadelphia), Entdecker des Sauerstoffs. Sowohl die Vorstellungsassoziationen als auch die Willensentschlüsse sowie die Handlungen sind durchaus bedingt durch die Gehirnschwingungen. Einen prinzipiellen Unterschied zwischen psychischen und physischen Erscheinungen gibt es nicht. Deshalb entscheidet sich auch Priestley von vornherein für den Determinismus. Die Psychologie soll ein Teil der Physiologie werden; anstatt die psychischen Tatsachen zu analysieren, soll man Physik des Nervensystems treiben. Dagegen bekämpft er auf das heftigste den Materialismus auf dem metaphysischen Gebiete. Die Welt zeigt durch den vollendeten Mechanismus ihrer Bewegungen, daß sie von einer höchsten Intelligenz hervorgebracht ist. Ebenso lehrt Priestley die Unsterblichkeit der Seele. — Die Assoziationspsychologie wurde weiter gefördert durch Erasmus Darwin (1731—1802, *Zoonomia or the Laws of organic life*, 2 vols., Lond. 1794—1796), auch durch Abraham Tucker (1705—1774, *Light of Nature pursued by Edw. Search*, Pseudonym, 1768—1778), sowie durch Neuere.

Ein merkwürdiges Beispiel für das Streben, den Widerspruch zwischen der strengen wissenschaftlichen, dem Mechanismus huldigenden Forschung und dem Inhalte des christlichen Glaubens zu heben, bietet der berühmte Chemiker Robert Boyle (1627—1691), der die chemische Zusammensetzung der Luft in den Bereich seiner Untersuchungen zog. Er gründete ein Institut, in welchem zur Befestigung der christlichen Lehre und der teleologischen Weltanschauung Vorträge gehalten wurden. (S. K. Fischer, R. B. E. christl. Natur- u. Schriftforscher, Pr., Dillenb. 1891, u. b. Clarke; s. Sally Mosessohn, R. B. als Philosoph u. s. Beziehungen zur zeitgenössisch. englisch. Philos., Würzb. 1902.

Lockes jüngerer Zeitgenosse, der große Mathematiker und Physiker Isaak Newton (1642—1727) stand den spezifisch philosophischen Untersuchungen ferner. Er rief der Physik zu: hüte dich vor der Metaphysik! Er preist die Verbannung der scholastischen „*formae substantiales*“ und „*qualitates occultae*“, empfiehlt die mathematisch-mechanische Erklärung der Erscheinungen und sagt: „*omnis philosophiae difficultas in eo versari videtur, ut a phaenomenis motuum investigemus vires naturae, deinde ab his viribus demonstramus phaenomena reliqua.*“ Newton verlangt, daß die analytische Betrachtung stets der synthetischen vorausgehe; er glaubt, daß die Kartesianer dieser Forderung zu wenig gerecht geworden seien und sich in ein Hypothesenspiel verloren haben. Die analytische Methode geht von Experimenten und Beobachtungen zu allgemeinen Schlüssen fort; sie schließt aus den zusammengesetzten Dingen auf die einfachen, aus den Bewegungen auf die bewegenden Kräfte und überhaupt aus den Wirkungen auf die Ursachen, aus den besonderen Ursachen auf die allgemeineren bis zu der allgemeinsten hin; die synthetische Methode dagegen erklärt aus den erforschten Ursachen die daraus her-

fließenden Erscheinungen. Hypothesen verwirft Newton prinzipiell, ohne jedoch in der wirklichen Forschung dieselben ganz entbehren zu können. Er basiert auf die Erscheinungen die Doktrin der allgemeinen Schwere, welche proportional den Maßen und umgekehrt proportional den Quadraten der Entfernungen wirke. Er lehrt, die Schwere der Planeten gegen die Sonne sei zusammengesetzt aus ihrer Schwere gegen die einzelnen Sonnenteile. Den Grund der Schwere läßt er unerforscht. Von Newtonianern wird die Schwere zu den primären Qualitäten der Körper gerechnet (wie z. B. Roger Cotes in der Vorrede zu der zweiten, 1713 erschienenen Auflage der newtonschen *Principia philos. nat.* sagt, die Schwere sei inter primarias qualitates corporum universorum ebensowohl enthalten, wie die Ausdehnung, Beweglichkeit und Undurchdringlichkeit, was Leibniz tadelt, *Lettre à Bourguet*, in Erdmanns Ausg. S. 732). Newton dagegen sagt in der Vorrede zur zweiten, 1717 erschienenen Auflage seiner *Optik*: „et ne quis gravitatem inter essentialia corporum proprietates me habere existimet, quaestionem unam de ejus causa investiganda subjeci, quaestionem, inquam, quippe qui experimentis rem istam nondum habeam exploratam.“ Er führt nämlich in der *Quaestio XXI* des dritten Buches der *Optik* die Schwere versuchsweise auf die Elastizität des Äthers zurück, dessen Dichtigkeit mit seinem Abstand von den festen Körpern wachse. Naturwissenschaftlich hochgebildete Zeitgenossen Newtons, wie Huyghens, wußten sich in das neue Prinzip nicht zu finden; die Erklärung der Ebbe und Flut durch das Attraktionsprinzip findet Huyghens unbefriedigend, und er sagt, dieses Prinzip erscheine ihm absurd (in einem Briefe an Leibniz vom 18. November 1690).

In der *Optik* verwirft Newton die von Huyghens vertretene Vibrations-theorie, weil dieselbe gewisse Erscheinungen nicht zu erklären vermöge, insbesondere auch als aus ihr eine Verbreitung des Lichts, die der des Schalls gleichartig wäre, also ein Sehen um die Ecke gleich dem Hören um die Ecke folgen würde (die Entgegnung auf diesen Einwurf gibt u. a. Helmholtz in seiner „*Physiol. Optik*“). Doch nimmt auch Newton an, daß mit den aus leuchtenden Körpern emittierten materiellen Strahlen Vibrationen verbunden seien; insbesondere sollen solche in den Sinnesorganen selbst statthaben. Mittelst derselben werden die Gestalten (*species*) der Dinge dem Gehirn zugeführt und in das Sensorium gebracht, welches der Ort ist, wo die empfindende Substanz gegenwärtig ist und die ihr hier gegenwärtigen Bilder der Dinge perzipiert. Nach H. More nimmt Newton die Existenz des immateriellen leeren Raumes an. Ohne daß es einer Vermittelung durch Sinne bedarf, perzipiert der allgegenwärtige Gott unmittelbar die Dinge selbst, die in ihm sind; der unendliche Raum ist gleichsam das Sensorium der Gottheit. In dieser letzteren Ansicht schließt sich Newton an Platons Lehre von der räumlichen Ausbreitung der Weltseele durch das Ganze der Welt an, bezieht dieselbe aber mit Henry More und anderen Platonikern auf Gott, den er jedoch nicht Seele der Welt genannt wissen will, da die weltlichen Dinge zu ihm nicht in dem gleichen Verhältnis stehen, wie unser Leib zu uns, sondern eher in dem Verhältnis, wie die Spezies in unserm Sensorium zu uns. Der Beweis für Gottes Dasein liegt in der ausgesuchten Kunst und Vollständigkeit, die sich uns in dem Bau der Welt und insbesondere auch in dem Organismus eines jeden lebenden Wesens bekundet.

§ 21. Von Herbert von Cherbury leitet sich der englische Deismus her, der in seinen späteren Vertretern auch durch Locke beeinflusst wurde. Im Gegensatz zu der Offenbarungsreligion nimmt er eine natürliche oder vernünftige Religion (Rationalismus) an, die den

Glauben an Gott einschließt. Diese ist ihm zugleich die Norm für den Wert aller positiven Religionen, auch des Christentums, in das sich während seiner geschichtlichen Entwicklung viel Irrtümliches eingeschlichen hat. Da eine freie Prüfung der Religionen stattfindet, sind die Deisten zugleich Freidenker. Zu ihnen werden namentlich gezählt John Toland, der freilich später einen konsequenten Pantheismus vertrat, die Einheit von Materie und Kraft lehrte und die spezifische Verschiedenheit von Geist und Materie leugnete, Anthony Collins, Matthews Tindal, auch der im Leben und Denken frivole Staatsmann Bolingbroke.

Über den englischen Deismus s. das ob. S. 84 zitierte Werk von Viet. Lecher. Über Herbert v. Cherbury s. auch ob. S. 84.

John Toland, *Christianity not mysterious*, Lond. 1696 (zuerst anonym erschienen); *letters to Serena*, an die Königin von Preußen, Sophie Charlotte, gerichtet, nebst einer *Confutation of Spinoza* an einen Holländer und einem weiteren Briefe, in dem dargelegt wird, daß die Materie mit Bewegung begabt sei, London 1704; *Nazarenus or Jewish. Gentile and Mahometan Christianity*, Lond. 1718; *Pantheisticon, Cosmopoli* 1710 (anonym), übersetzt und mit Einleitung versehen v. Ludw. Fensch, Lpz. 1897. Vgl. über Toland: Mosheim, *De vita, factis et scriptis Johannis Tolandi*, in *Vindiciae antiquae Christianorum disciplinae*, 2. ed., Hamburg 1722. John Hunt, *the contemporary review* 1868, Juni, S. 178—198. Gerh. Bertold, *John Toland und der Monismus der Gegenwart*, Heidelberg 1876.

Collins, *A discourse of freethinking*, occasioned by the rise and growth of a sect call'd freethinkers, Lond. 1713, im Haag 1714 französisch: *Discours sur la liberté de penser; Philosophical enquiry concerning human Liberty*, Lond. 1715 (s. unt. b. Clarke, S. 182); *A discourse of the grounds and reasons of the Christian religion*, Lond. 1724 (anonym); *Liberty and Necessity*, Lond. 1729. H. G. Thor Schmid, *krit. Lebensgesch. A. Collins, des ersten Freidenkers in England*, 1755.

Tindal, *Christianity as old as the creation: or the gospel a republication of the religion of nature*, Lond. 1730, ins Deutsche übers. v. Lorenz Schmidt: *Beweis, daß das Christentum so alt ist als die Welt*, 1741.

Morgan, *The moral philosopher*, Lond. 1737—1740.

Die Bezeichnung „Deist“ stammt aus dem 16. Jahrh., s. Eucken, *Beiträge*, S. 171, und wurde zuerst im Gegensatz zu Atheismus gebraucht für einen solchen, der im allgemeinen an eine Gottheit glaubte. Die Vertreter der Kirchenlehre brachten dann auch im Gegensatz zu Atheismus „Theist“ auf. So hat sich allmählich ein Unterschied zwischen Deist und Theist ausgebildet und zwar dahin, daß der erstere einen Gott annimmt, der die Welt geschaffen hat, sie nun aber ihrem gesetzlichen Gange überläßt, so daß auch keine lebendige Beziehung Gottes zu dem Menschen da ist, während der letztere einen lebendigen und persönlichen Gott glaubt, der ebenso über als in der Welt ist. S. dazu auch Kant, *Kr. d. r. V.*, Rosenkr. 491 f. — Die Bezeichnung „Pantheist“ rührt von Toland her.

John Toland, 1670 in Irland geboren, hatte wegen seiner Schrift: *Christianity not mysterious*, welche als eines der Hauptbücher des englischen Deismus zu betrachten ist, viel Anfechtungen zu erdulden. Er hielt sich 1701 am Hofe in Hannover und 1701 und 1702 längere Zeit an dem Hofe der Königin Sophie Charlotte von Preußen in Berlin und Charlottenburg auf. Er starb 1722 in bitterer Armut in der Nähe von London. In seiner ersten Schrift schloß er sich an Lockes Erkenntnislehre an und suchte zu zeigen, daß die Lehren des Evangeliums nichts gegen die Vernunft, aber auch nichts Übervernünftiges enthielten. In einer

späteren deistischen Schrift sucht er nachzuweisen, daß die frühesten Christen als Judenchristen zu betrachten seien, die das Gesetz beobachteten und gleichgesinnt mit den später als Häretikern von der Kirche ausgeschiedenen Nazarenern oder Ebioniten gewesen seien, und daß die Heidenchristen partiell ihre heidnische Vorstellungweise in das Christentum hineingetragen hätten. In seiner Widerlegung Spinozas hat er an diesem zweierlei anzusetzen, erstens, daß Spinoza unterlassen habe, eine Definition der Bewegung zu geben, und zweitens, daß er behaupte, jeder Teil der Materie denke beständig. Nach Toland ist Bewegung eine wesentliche Eigenschaft der Materie. Undurchdringlichkeit, Ausdehnung und Aktion sind drei verschiedene Begriffe, aber keine drei verschiedenen Dinge. Es sind bloß drei verschiedene Betrachtungsweisen einer und derselben Materie; das Prinzip der Erhaltung der Kraft nimmt Toland nicht in der leibnizischen, sondern in der kartesischen Fassung. Da die Materie nicht inaktiv ist, bedarf es zur Erklärung der Lebenserscheinungen und der psychischen Prozesse nicht einer besonderen Lebenskraft und einer vom Körper verschiedenen Seele. Aber freilich kommt das Denken nicht jedem Teilchen der Materie zu, auch nicht jedem Partikelchen des Menschen, sondern es ist Gehirnfunktion. Wie die Zunge das Organ des Geschmacks ist, so ist das Gehirn Organ des Denkens. In seinem „Pantheisticon“ gibt er den Entwurf einer Religion der Zukunft an und sogleich einen Kultus der pantheistischen Brüder. — Toland, [auf welchen die Bezeichnung „Freidenker“ zuerst angewandt wird (von Molyneux in einem Brief an Locke aus d. J. 1697; Toland selbst schreibt 1711 von sich und den ihm Gleichgesinnten: we freethinkers), hat bedeutenden Einfluß auf die Entwicklung des Materialismus in Frankreich gehabt.

Andere Freidenker und Deisten, wie Anthony Collins (1676—1729), Matthews Tindal (1656—1733), gingen über Lockes biblisches Christentum zum Vernunftglauben hinaus. Collins suchte zu beweisen, daß freies Denken nicht beschränkt werden könne, nicht beschränkt werden dürfe und geübt werden müsse, um gegenüber den voneinander abweichenden Ansichten christlicher Priester zur richtigen Erkenntnis Gottes und zur richtigen Auffassung der Heiligen Schrift zu kommen. Unter den ihn bekämpfenden Gegenschritten ist am bekanntesten Phileleutherus Lipsiensis von Rich. Bentley, 1710 erschienen. Das Werk Tindals: *Christianity as old as the creation*, das oft als die eigentliche Bibel des Deismus bezeichnet wird, sucht darzutun, daß die natürliche Religion von vornherein durchaus vollkommen gewesen sei, daß durch Offenbarung nichts habe hinzukommen können, und daß Christus die natürliche Religion oder das Gesetz der Natur wiederhergestellt habe. Thomas Morgan preist in seiner Schrift, welche die Form eines Dialogs zwischen dem christlichen Deisten Philalethes und dem Judenchristen Theophanes hat, das mosaische Gesetz und überhaupt das Alte Testament.

Zu den Deisten ist auch Lord Bolingbroke (Henry St. John, 1662—1751, als Politiker sehr bekannt, mußte flüchten und lebte lange Zeit in Frankreich, mit Pope befreundet) zu rechnen, dessen sämtliche Werke von dem schottischen Dichter Dav. Mollet 1753—1754 in 5 Bdn. herausgegeben. (*The philosophical Works of the Right Honor. Henry St. John, Lord Visc. Bolingbroke*), aber bald darauf von der großen Jury zu Westminster als dem Glauben, den Sitten und der öffentlichen Wohlfahrt gefährlich verdammt wurden. Neue Ausgaben 1808 bis 1809, 8 Bde., in Philad. 1849, 4 Bde. Sie beziehen sich auf Erkenntnistheorie und vielfach auf Religion. Als besonders gefährlich für Religion und Staat wurden seine *Lettres on study of history* angesehen, die er 1738 durch seinen Freund Pope veröffentlichen ließ, vervollständigt herausgegeben 1752, in deutscher Über-

setzung von Vetterlein 1794. Er huldigt der Erkenntnistheorie Lockes, hält mit Buchanan die spekulativen Philosophen von Platon bis Malebranche für eine „gens ratione furens“, glaubt jedoch, durch die Erfahrung zur sicheren Erkenntnis Gottes zu kommen. Eine höchste Intelligenz als ewiger Urgrund alles Seins sei notwendig anzunehmen. Die Freiheit des Denkens soll nur für die höheren Klassen der Gesellschaft gelten, die Massen müssen aus politischen Rücksichten an der herrschenden Religion festhalten und durch dieselbe geleitet werden. Er erklärt sogar in einem Briefe an Swift die Freethinkers für eine Pest der Gesellschaft. Ein großer Verehrer Bolingbrokes war Voltaire. Vgl. Fr. v. Raumer, Lord B. u. seine philos., theol. u. polit. Werke, in d. Abhandl. zur kgl. Ak. d. W. z. Berlin 1840. Brosch, Lord B., Frankf. 1883. Hassall, Life of Visc. B., Lond. 1888.

§ 22. Nachdem schon vor Lockes Auftreten Richard Cumberland die Moral in einem den hobbesschen Ansichten entgegengesetzten Sinne behandelt hatte, fand in der Zeit nach Locke und größtenteils infolge der von ihm ausgegangenen Anregung in England und Schottland die Moralphilosophie zahlreiche Bearbeiter. Freilich befolgten diese größtenteils von der lockeschen Erkenntnislehre, soweit sie empiristisch ist, abweichende Prinzipien. Als der bedeutendste dieser Moralphilosophen muß der jüngere Shaftesbury (1671—1713) gelten, der seiner Ethik eine Theorie der Affekte zugrunde legte, unterscheidend zwischen selbstischen, geselligen und Reflexions- oder rationalen Affekten, und in der Ethik zugleich den ästhetischen Gesichtspunkt geltend machte. Das richtige Verhältnis zwischen selbstischen und wohlwollenden Affekten gefällt, und in dieser Harmonie beruht die Tugend. Mit der Tugend ist zugleich die Glückseligkeit gegeben. — Die religionsphilosophischen Ansichten Shaftesburys neigen sich mehr einem optimistischen Pantheismus als dem Deismus zu. — Seine namhaftesten Schüler waren Butler und Hutcheson, von denen der erstere dem „Gewissen“ als dem Prinzip der Reflexion die Herrschaft über alle anderen Affekte zuerkannte, der letztere, die Moral noch mehr in das Gebiet der Ästhetik ziehend, den „moralischen Sinn“ in den Vordergrund stellte. Hutcheson ist von Einfluß auf die spätere Ästhetik und Ethik, auch in Deutschland, gewesen.

Clarke lehrte, man müsse sich nach der Eigentümlichkeit der Dinge in seinem Verhalten gegen sie richten, und Wollaston ganz Ähnliches, indem er Wahrheit durch die Handlungen ausgedrückt wissen wollte. Ferguson verbindet die drei Prinzipien der Selbstliebe, des Wohlwollens und der Vollkommenheit.

Vgl. hierzu Geo. v. Gizycki, die Ethik David Humes, Einleitung: die englische Ethik vor Hume. James Mackintosh, on the progress of Ethical philosophy, chiefly during the XVIIth and XVIIIth centuries, ed. by Will. Whewell, 4. edit., Edinburgh 1872.

Cumberland, De legibus naturae disquisitio philosophica, in qua earum forma, summa, capita, ordo, promulgatio e rerum natura investigantur, quin etiam elementa

philosophiae Hobbianae cum moralis tum civilis considerantur, et refutantur, Lond. 1672, ins Englische übers. v. Jean Maxwell, Lond. 1727, ins Französische von Barbeyrac, Amst. 1744. Frank E. Spaulding, R. C. als Begründer d. englisch. Eth., Diss., Lpz. 1894. Ernest Abbee, The Ethical system of R. C., Philos. Rev., IV, 3, 1895, S. 264—290.

Shaftesbury, Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, London 1711, 1714 u. ö., zuletzt 1869, 3 Bde., von Walt. M. Hatch; deutsch Lpz. 1776, die deutsche Übersetzung v. 1768 enthält nur die beiden ersten Abhandlungen des Werkes. Die Characteristics enthalten: 1. a letter concerning Enthusiasm, to Mylord Sommers, 2. Sensus communis, an essay on the freedom of Wit and Humour, 3. Solilogy, 4. an inquiry concerning Virtue and Merit, 5. the Moralists, 6. Miscellaneous reflexions on the preceeding treatises and other critical subjects, 7. A notion of the historical draught or tablature of the judgment of Hercules. Am bedeutendsten sind die 4. und 5. dieser Abhandlungen. Die 4. ist von Diderot franz. bearbeitet und hiernach auch ins Deutsche übersetzt, Lpz. 1780. Außerdem rühren noch von Sh. her: Several letters, written by a noble Lord to a young man at the University, Lond. 1716. Über ihn handeln Gideon Spicker, Die Phil. d. Graf. v. Sh., Freib. i. Br. 1871. Leslie Stephen in s. Essays on freethink, and plainsp., S. 198—242. Georg v. Gizycki, die Philos. Shaftesburys, Lpz. u. Heidelb. 1876. Th. Fowler, Sh. and Hutcheson, Lond. 1882. Nikolas Pietkin, Shaftesbury, Jahrb. f. Ph. u. spek. Th., 17, 1902, S. 175—207. Ziertmann, Beiträge zur Kenntniß Shs., A. f. G. d. Ph., 17, 1904. J. J. Martin Shaftesburys u. Hutchesons Verhältn. zu Hume, Diss., Halle 1905.

Jos. Butler, The analogy of religion, natural and revealed, to the constitution and course of nature, London 1736; Fifteen sermons upon human nature, or man considered as a moral agent, London 1726. Über ihn L. Carrau, La philos. de Butler, in: Revue philos., 21, 1886, S. 144—158 (la morale), 265—280 (l'analogie). W. Coak, The Ethics of Bishop Butler and I. Kant, 1888. W. Luc. Collins, Butler (Philos. classics), Edinb.-Lond. 1889. J. C. Ayer, D. Ethik Jos. Bs., Diss., Lpz. 1894. A. Lefèvre, B.s view of conscience and obligation, The philos. Rev. IX, 1900; ders., Selflove and benevolence in B.s System, ebd.

Sam. Clarke, A demonstrat. of the being and attributes of God; more particularly in answer to Mr. Hobbes, Spinoza and their followers. Wherein the notion of Liberty is stated, and the possibility and certainty of it proved in opposition to Necessity and Fate, Lond. 1705—1706, deutsch 1756. A discourse concerning the unchangeable obligations of natural religion and the truth and certainty of the christian revelation, Lond. 1708; Remarks upon a book entitled a philosophical enquiry concerning human liberty (von Collins), Lond. 1715. Diese Remarks haben Veranlassung zu dem häufiger auftretenden Irrtum gegeben, daß Clarke selbst ein Buch unter dem Titel Philos. inqu. concern. human liberty geschrieben habe. S. auch Lettres to Dr. Cl. concern. Liberty and Necessity, from a gentleman of the University of Cambridge, Lond. 1717. Die den Streit mit Leibniz betreffenden Akten finden sich in: A collection of papers, which passed between the late learned Mr. Leibniz and Dr. Clarke in the years 1715 and 1716 relating to the principles of natural philosophy and religion by Sam. Cl., Lond. 1717, deutsch Frankf. 1720. — One hundred and twenty three sermons on several subjects and occasions in two vols., by Sam. Cl. DD., late Rector of St. James' Westminster. Published from the authors manuscr. by John Clarke (Sohn von Samuel Cl.), Dublin 1734. The works of S. Cl., with a preface giving some account of the author by Benj. Hoadly, 4 Foliobb., Lond. 1738—1742. Über ihn handelt R. Zimmermann, C.s Leb. u. Lehre, Wien 1870, aus d. Denkschr. d. Kais. Akad. d. W., philos.-hist. Cl. 19. Bd., S. 249—336. G. V. Leroy, D. philos. Probleme in d. Briefwechsel zwisch. Leibniz u. Clarke, Diss., Giessen 1893. Jam. Edw. Le Rossignol, The ethical philos. of S. Cl., Diss., Lpz. 1892.

W. Wollaston, The religion of nature delineated, Lond. 1722, 1724 u. ö. J. M. Drechsler, Ueb. W.s Moralphil., Erlang. 1801.

Fr. Hutcheson, Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue, Lond. 1725, 2. Aufl. 1726, u. ö., deutsch Frankf. 1762; Essay on the nature and conduct of the passions and affections, Lond. 1728, deutsch Lpz. 1765; Philosophiae moralis institutio compendiaria, ethices et jurisprudentiae naturalis principia continens, Glasgow 1745; A system of moral philos. (with the life, writings and character of the author by Wm. Leechmann), Glasgow 1755, deutsch: Sittenlehre

der Vernunft, 2 Bde., Lpz. 1756. H.s Werke erschienen gesammelt in 5 Bdn. Glasgow 1772. Über ihn Th. Fowler, Shaftesb. and H., Lond. 1882. R. Ram-penthal, E. Würdigung d. Ethik H.s, Diss., Lpz. 1892. W. R. Scott, Franc. H., his life, teaching and position in the hist. of philos., Lond. 1900. J. J. Martin s. b. Shaftesbury.

H. Home, Essays on the principles of morality and natural religion, Edinb. 1751, deutsch Braunschw. 1768; Elements of criticism, Lond. 1762, deutsch Lpz. 1765. Ü. ihn handelt A. F. Tytler (Lord Woodhouselee), Memoirs of the life and writings of Henry H., of Kames, Edinb. 1807—1810; Lond. 1814. J. Wohl-gemuth, H. H.s Aesthetik, Diss., Rostock 1893. Wilh. Neumann, D. Bedeut. H.s f. d. Aesth. u. s. Einfl. a. d. deutsch. Aesthetiker, Diss., Halle 1894. J. Norden, d. Ethik H. H.s, Diss., Halle 1895. Vgl. auch Wm. Smellie, literary and character-istic lives of John Gregory, Henry Home, David Hume and Ad. Smith with a dissert. on public spirit and three essays, Edinb. 1800.

A. Ferguson, Instit. of moral philos., Lond. 1769, deutsch v. Garve, Lpz. 1772; Principles of moral and political science, Edinb. 1792, deutsch v. Schreiber, Zürich 1795; An Essay on the History of civil society, Lond. 1766 (67), deutsch v. Jünger, Lpz. 1768. S. ü. ihn Umaji Kaneko aus Tokio, Moralphilosophie Ad. Fergusons, Lpz. Diss., 1904.

Richard Cumberland (geb. 1632 zu London, gest. 1719 als Bischof von Peterborough) bestritt heftig die Doktrin des Hobbes, daß die menschliche Natur nur von der Selbstsucht ursprünglich getrieben werde, und gründete die Moral auf das Wohlwollen, und zwar soll es nach ihm ursprünglich in der Menschen-natur liegende wohlwollende Neigungen geben. Das allgemeine Wohl ist das höchste Gesetz. Was zu diesem Wohle führt, ist sittlich. Aber freilich bezieht sich diese benevolentia universalis auch auf das eigene Selbst. Denn die Ver-pflichtung zu dem allgemeinen Wohl geht nur daraus hervor, daß in diesem das eigene Wohl mit eingeschlossen ist. Der höchste Grad tätigen Wohlwollens, den jedes vernünftige Wesen gegen alle gleichen Wesen beweist, erzeugt den möglichst glücklichen Zustand der Gesamtheit und des einzelnen und ist für denselben unentbehrliche Voraussetzung. Mit dem Wohle aller Vernunftwesen befördern wir unser eigenes, wie von der Gesundheit des ganzen Körpers das Wohlbefinden jedes einzelnen Gliedes abhängt. — So hat Cumberland die beiden nachher schroff voneinander getrennten Richtungen der Ethik, freilich in unklarer Weise, noch verbunden.

Anthony Ashley Cooper, Graf von Shaftesbury, geb. 1671, gest. 1713 in Neapel, war der Enkel des älteren mit Locke befreundeten Shaftesbury. Auf seine Erziehung hatte Locke Einfluß gehabt. Er war ein Kenner und warmer Freund des Altertums, besonders des Aristoteles und der Stoiker. Er nahm auch vieles von der alten Moral in seine Philosophie herüber. In seinen Schriften be-handelte er philosophische Themata in leichter, gefälliger, dem Konversationstone sich nähernder Art, besonders um die Schichten der höheren Gesellschaft wieder für die Philosophie zu gewinnen. Gerade wegen dieser Kunst seiner Schreibart zeigt er sich zugleich als ein Mann von Lebens- und Weltkenntnis, der sich mit Kunst und Literatur eingehend und kritisch beschäftigt hat. — Vor allen Dingen geht er darauf aus, die selbständige Bedeutung der Sittlichkeit anzuerkennen, sie einerseits von der Theologie, andererseits aber auch von dem Naturmechanismus unabhängig zu machen. Die reine Liebe zum Guten und zur Tugend ist ihrer Entstehung und Natur nach selbständig. Sie wird zwar befördert durch die religiöse Annahme der Güte und Schönheit im Weltganzen und eines guten und gerechten Lenkers der Welt, aber sie entartet durch Gunstbuhlerei bei Gott, durch Hoffnung auf Lohn, Furcht vor der Strafe. — Shaftesbury hat mit dieser seiner Lehre

auf die kantische Darstellung des Verhältnisses zwischen Moralität und Religion beträchtlichen Einfluß geübt.

Er gründet nun seine Ethik auf psychologische Basis, indem er die menschliche Natur erforscht, namentlich eine Theorie der Affekte, der Neigungen gibt, ähnlich dem Spinoza. In den tierischen Organismen findet er ein doppeltes Streben, einmal ein auf das Eigenleben gerichtetes, Hunger, Durst u. dgl., und dann ein auf das Gattungsleben bezügliches, Fortpflanzungstrieb. Dasselbe ist auch bei dem Menschen der Fall, in dem sich die selbstischen Triebe zeigen neben den sozialen, geselligen, welche letzteren auf andere oder auf das Gattungsleben sich beziehen, wie Mitleid, Mitfreude, Liebe zur Nachkommenschaft, und in jedem normalen Menschen zu einem hohen Grade entwickelt sind. Diese beiden Affekte sind die natürlichen. Neben diesen gibt es noch unnatürliche, welche den genannten entgegenwirken und sich als Bosheit kundgeben, als unmenschliche Lust am Anblick der Qualen anderer, als Schadenfreude. Auch das Übermaß der selbstischen Neigungen soll zu den unnatürlichen Affekten gehören. z. B. die Entartung des Geschlechtstriebes. Diese unnatürlichen dürfen in einem normalen Individuum nicht vorkommen.

Außer den selbstischen und geselligen Affekten, welche beide auch sinnliche genannt werden, weil sie auf Anschauliches gerichtet sind, finden sich, aber nur bei dem Menschen, noch die rationalen oder Reflexionsaffekte, welche die Vernunft voraussetzen. Es bestehen diese Affekte in Gefühlen der Achtung oder Verachtung des Moralisch-Schönen oder Häßlichen, und ihre Gegenstände sind die menschlichen Handlungen oder richtiger die Gesinnungen, aus denen die Handlungen fließen, und die Affekte. Geradeso wie bei den sinnlichen Gegenständen der Eindruck von Schönheit, Häßlichkeit hervorgebracht wird je nach der Anordnung und den Verhältnissen, wie Harmonie oder Dissonanz in den musikalischen Tönen, so wird sich auch, wenn Tun und Handeln sich unserer Vernunft darstellen, ein Unterschied in den Gefühlen bemerklich machen, indem hier der Geist etwas Angenehmes oder Unangenehmes herausfindet. Er kann ebensowenig dort wie hier seine Abneigung oder seine Bewunderung zurückhalten. Es ist dies eine Art feinerer Sinn, der sich in den rationalen Affekten äußert, ebenso wie es einen Sinn für Musik, einen Farbensinn gibt, und zwar ist dieser moralische Sinn angeboren (dies gegen Hobbes und Locke gerichtet, obwohl Sh. letzteren aus Pietät nicht nennt). Diese Reflexionsaffekte sind aber nicht nur ästhetische Urteile, sondern selbststrebende Kräfte, die den Beurteilenden selbst zum sittlichen Ziele hinbewegen müssen. Freilich ist bei den Künsten der natürliche Sinn nicht hinreichend; es muß die Kultur hinzukommen, damit sich der Geschmack ausbilde. So muß sich auch die moralische Kunst auf Grund des ursprünglichen Triebes ausbilden durch Übung, um namentlich in verwickelten Fällen sicher zu sein. — Shaftesbury läßt auf diese Weise das Sittliche in der Natur des Menschen begründet sein und nicht von außen durch Hoffnung auf Belohnung, Furcht vor Strafe erzeugt oder befördert werden. Solche Motive lassen sich anwenden, wenn es darauf ankommt, den Menschen zu bändigen, aber nicht, um ihn sittlich zu machen.

Was gefällt nun aber als moralisch schön oder als Tugend? Das Schöne wird zurückgeführt überall auf Harmonie, also auf Verbindung des Verschiedenen, Versöhnung der Gegensätze; so wird das Wesen der Sittlichkeit beruhen in dem richtigen harmonischen Verhältnis der selbstischen und geselligen Neigungen, und es leuchtet hier die Verbindung des moralischen mit dem ästhetischen Gesichtspunkte bei Shaftesbury deutlich hervor. Gut und tugendhaft sein heißt, alle seine Neigungen gerichtet haben auf das Gute der Gattung oder des

Systems, von welchem das Subjekt ein Teil ist. Das Gute des Systems, welchem der Handelnde angehört, muß der unmittelbare Gegenstand seiner Neigung sein. Wenn auch so die Tugend bezeichnet werden kann als die auf das allgemeine Wohl zielende Richtung der Affekte, so sollen die selbstischen Triebe doch nicht vollständig unterdrückt werden zugunsten der allgemeinen Glückseligkeit. Dadurch würde nur eine Disharmonie zutage kommen. Mit der Tugend ist zugleich die Glückseligkeit verbunden, ja bisweilen tritt der eudämonistische Charakter in der Ethik Shaftesburys stark hervor, wie der Satz beweist, daß die richtige Selbstliebe der Gipfel der Weisheit sei. Die Lehre Shaftesburys ist auch später von seinen Nachfolgern zu einem vollkommenen Eudämonismus entwickelt worden.

In bezug auf seine Religionsphilosophie wird Shaftesbury häufig als Deist bezeichnet. Er verwahrte sich aber selbst gegen diesen Namen und trat der christlichen Religion nicht feindselig gegenüber, wohl aber einer starren Orthodoxie. An dem historischen Christentum fand er nicht alles gut und wahr, so daß er dem Freidenkertum Vorschub leistete. Doch leugnete er die Offenbarung nicht durchaus. Seine religiöse Ansicht ist kaum deistisch zu nennen, er neigte vielmehr dem Pantheismus zu, mit dem er einen entschiedenen Optimismus verband, wobei sich auch die künstlerisch-ästhetische Richtung Shaftesburys geltend machte. Alle einzelnen Mängel und Widersprüche in der Welt sollen notwendige Bedingungen für die allgemeine Vollkommenheit sein, wie die Disharmonien für die Harmonie, Gedanken, die sich dann später ausgeführt und metaphysisch begründet in der leibnizischen Theodicee finden. — Shaftesburys Bedeutung liegt mehr in seiner Ethik als in seiner Religionsphilosophie. Der englischen Moralphilosophie hat er im ganzen und großen ihre Richtung gegeben, auch ist er von bedeutendem Einfluß auf deutsche Dichter und Denker gewesen, so vor allen auf Herder und Schiller.

Ein Anhänger und Schüler Shaftesburys war der Bischof Josef Butler (1692—1752), welcher die Reflexionsaffekte oder das Prinzip der Reflexion „Gewissen“ nannte; dieses trage die Oberhoheit über alle inneren Prinzipien unmittelbar in sich, und es sei von der Natur bestimmt zum Richter über alle anderen Affekte. Würde der Mensch durch eine Leidenschaft bestimmt zum Handeln wider die Stimme des Gewissens, so sei dies nichts als Usurpation. Das Gewissen sei zum Herrschen geboren, die Begierden zum Gehorsam. Übrigens legte Butler Nachdruck darauf, daß die sittliche Billigung oder Mißbilligung nicht bedingt werde durch das Übergewicht des aus der Handlung hervorgehenden Glücks oder Elends: wir mißbilligen Falschheit und Ungerechtigkeit unabhängig von jeder Erwägung der Folgen. Das Glück des Menschen im gegenwärtigen Zustande ist nicht das letzte Ziel.

Ebenfalls ein Schüler Shaftesburys war Francis Hutcheson (geb. 1694 in Irland, seit 1729 Professor der Moralphilosophie zu Glasgow, gest. 1747, öfter als Gründer der Schottischen Schule angesehen), welcher die sittliche Güte in die wohlwollenden Neigungen setzte, indem er die Neigungen als ruhig und dauernd von den Leidenschaften als blind und vorübergehend unterschied, ferner die wohlwollenden Triebe von den selbstischen. Die Tugend ist in einem sittlichen Sinne oder Gefühle (*moral sense*, ein Ausdruck, der von Shaftesbury selbst schon gebraucht war) gegründet, vermöge dessen wir billigen, was auf allgemeine Glückseligkeit abzielt. Dieser moralische Sinn ist aber nicht, wie die Reflexionsaffekte bei Shaftesbury, aktiv, zum Handeln antreibend, sondern nur urteilend,

zuschauend und mit dem Schönheitssinn in engste Parallele gestellt. Zum Handeln treibt uns das Wohlwollen, welches Hutcheson als uninteressiert annimmt. Die Liebe des Menschen zum Menschen, überhaupt eines jeden Wesens zu dem ihm verwandten Wesen, die allgemein ist, sofern nicht das individuelle Interesse sie einschränkt, vergleicht er mit der Gravitation. Die Selbstliebe ist insoweit berechtigt, als wir uns als Teil der Gesamtheit lieben. Der Genuß des Schönen besteht in der interesselosen Befriedigung über den Anblick der Einheit in der Mannigfaltigkeit.

Samuel Clarke, ein namentlich in früheren Zeiten hochgeschätzter Denker, war geboren 1675 zu Norwich, studierte zuerst Mathematik und Philosophie, wurde ein warmer Verehrer Newtons, widmete sich dann der Theologie und hielt, durch den Genuß der Stiftung des Chemikers Robert Boyle (1627—1691) dazu verpflichtet, Vorträge zur Verteidigung der Schrift Boyles über die Zweckursachen, in denen Materialismus und Atheismus bekämpft werden. Aus diesen Vorträgen ist seine Hauptschrift vom Dasein und den Eigenschaften Gottes entstanden. Von 1707 bis zu seinem Tode 1729 war er Pfarrer in London, 1709 erhielt er die Hofpfarre zu St. James. Er verteidigte die Unsterblichkeit und Unkörperlichkeit der Seele gegen Henry Dodwell (1641—1711), die sittliche Freiheit gegen A. Collins (s. ob. S. 180) und den christlichen Gottesbegriff gegen Hobbes und Spinoza. Leibniz gegenüber vertrat er die newtonschen Prinzipien. In der Moralphilosophie ist er am selbständigsten und versucht hier dem Nominalismus oder Subjektivismus von Hobbes und Locke ein objektives Prinzip der Sittlichkeit entgegenzustellen. Er setzte das Wesen der Tugend in die der eigentümlichen Beschaffenheit der Dinge (the fitness of things, aptitudo rerum) gemäße Behandlung derselben, so daß ein jedes nach seiner Art, seiner Natur, seinen besonderen Verhältnissen, nach seiner Stelle in der Harmonie des Weltganzen und so dem Willen Gottes gemäß verwendet werde. In der ewigen und unwandelbaren Natur der Dinge liegen die Gesetze für unser Verhalten, die zugleich der Wille Gottes sind. Je mehr Eigentümlichkeiten ein Ding hat, um so mehr Pflichten hat der Mensch gegen dasselbe. Ein Baum wird von einem tugendhaften Menschen als vegetatives Wesen behandelt, welches wachsen und gedeihen, blühen und Früchte tragen soll. Deshalb darf er nicht beschädigt, vielmehr muß er in seinem Wachstum befördert werden. Das Tier hat man als empfindendes und lebendes Wesen zu behandeln, ihm also keinen Schmerz zuzufügen. Der Mensch ist als vernünftig-sittliches Wesen anzusehen. Bloß wenn der eigene Wille des andern darauf eingeht, dürfen wir ihn zu unseren Zwecken benutzen. Eine Handlung, welche diese Verhältnisse negiert, d. h. nicht berücksichtigt, ist gerade so unvernünftig wie eine Behauptung, welche eine theoretische Wahrheit negiert. Wer tugendhaft handelt, ist auf dem Wege zur Glückseligkeit, dem höchsten Gute. Zwar verpflichtet das Sittengesetz uns durch sich selbst, aber im Wesen Gottes liegt es, daß auf seine Befolgung und Übertretung Lohn und Strafe folgt. Da in diesem Leben aber Belohnung und Bestrafung nicht immer die Würdigen treffen, so müssen wir die Unsterblichkeit der Seele annehmen.

Ähnliches lehrte William Wollaston (1659—1724), welcher den Grundsatz aufstellte, jede Handlung sei gut, die einen wahren Gedanken ausdrücke. Wahrheit zu erkennen und sie in Reden und Handlungen zu zeigen, ist der letzte Zweck des Menschen. Jede Handlung drückt nämlich einen Satz aus. Quäle ich ein Tier, so spreche ich damit zugleich den Satz aus: Ich halte dies Tier für ein empfindungsloses Wesen. Handelt man wahr, so behandelt man die Dinge, wie

sie es verdienen. Außer dieser gehorsamen Hingabe an die Dinge ergibt sich dann wieder die Glückseligkeit als das höchste Gut.

Henry Home (1696—1782), geb. zu Kames in Schottland, seit 1763 einer der Obergerichter Schottlands mit dem Titel Lord Kames, ist mehr durch seine ästhetischen als seine ethischen Ansichten bekannt. Er versuchte bei den Dingen das ausfindig zu machen, was im Menschen infolge seiner menschlichen Natur ästhetische Erregungen hervorbringt, und diese dann in ihre Elemente aufzulösen. So entsteht das Schöne und Häßliche, von dem es verschiedene Arten gibt, das aber nicht den Gegenständen selbst zukommt, sondern nur in uns als Vorstellung besteht. Es kommt darauf an, ob uns die Dinge an und für sich oder in Beziehung auf einen Zweck gefallen oder mißfallen, und dann weiter, ob dieser Endzweck selbst nützlich oder schädlich ist. Beziehen sie sich überhaupt auf einen Zweck, so billigen oder mißbilligen wir sie. Eine besondere Art der Billigung oder Mißbilligung ist es aber, wenn wir die Handlungen der Menschen, die aus Überlegung hervorgehen, schön oder häßlich, d. h. schicklich oder nicht schicklich, finden. Hier ist das Gebiet der Moral, des Sittlichen und Unsittlichen, zu dessen Unterscheidung wir das moralische Gefühl (*moral sense*) haben, das zugleich Gewissen ist, also gebietet und straft. Home unterscheidet dann weiter die selbstischen von den sozialen Affekten oder Trieben, berücksichtigt aber bei der Aufstellung der ethischen Vorschriften das Wohl der eigenen Person nicht. S. hierzu namentlich die in der Literatur genannte Schrift von Jos. Norden, D. Eth. H. H.s.

Unter den weiteren namhaften Moralisten sind Adam Ferguson (1724—1816) und William Paley noch hervorzuheben. Der erstere setzte die Tugend in die fortschreitende Entwicklung des menschlichen Wesens zu geistiger Vollkommenheit. Der Mensch ist seiner Natur nach ein Glied der Gesellschaft; seine Vollkommenheit besteht darin, daß er ein vortrefflicher Teil des Ganzen sei, zu welchem er gehört. Die Tugend hochschätzen heißt die Menschen lieben. So sucht Ferguson die Prinzipien der Selbsterhaltung (Selbstliebe), der Geselligkeit (des Wohlwollens) und der Vollkommenheit (Selbstschätzung) miteinander zu vereinigen. Fergusons *Essay on the History of civil Society* ist eine Art populär gehaltener Sozialethik, indem er seine ethische Lehre auf die Gesellschaft anwendet. Paleys Grundsätze der Moral und Politik (*Principles of moral and political philosophy*, London 1785 u. ö.) sind verdeutscht von Garve, Frankfurt u. Leipzig 1788, erschienen. Moralphilosophie ist ihm die Wissenschaft, welche die Menschen ihre Pflichten und die Gründe für dieselben lehrt. Einen moralischen Sinn gibt es nicht. Paley findet den Charakter aller Pflicht in dem Befehl eines Höheren, der an den Gehorsam oder Ungehorsam Lust oder Schmerz knüpft, zu oberst der Gottheit; den Inhalt der Pflicht aber bestimmt das Prinzip der allgemeinen Glückseligkeit. „Um von einer Handlung durch das Licht der Vernunft zu erkennen, ob sie dem Willen Gottes gemäß sei, oder nicht, ist nichts anderes zu untersuchen nötig, als ob sie die allgemeine Glückseligkeit vermehrt oder vermindert. Alles, was im Ganzen vorteilhaft ist, ist recht.“

Hier sei sogleich Edmund Burke (1728—1797) genannt, der durch sein Werk: *A philosophical inquiry into the origin of our ideas of the sublime and the beautiful* (1757, von Garve ins Deutsche übersetzt 1773) bedeutenden Einfluß auf die Entwicklung der Ästhetik, auch in Deutschland, auf Mendelssohn, Lessing, Kant, Schiller u. a. gehabt hat. Er versucht die ästhetischen Empfin-

dungen zu analysieren, indem er als die beiden wesentlichsten Grundtriebe voneinander scheidet den der Selbsterhaltung und den der Geselligkeit und auf ersteren das Gefühl des Erhabenen, auf letzteren das des Schönen zurückführt. Ein Gegenstand ist erhaben, wenn er den Begriff von Schmerz und Gefahr für uns, also Schrecken oder dem ähnliches erregen, also heftige Bewegung hervorbringen kann. Sind diese Vorstellungen uns nahe, so können sie unangenehm, sind sie in gewisser Entfernung, angenehm werden. Die Schönheit ist eine gesellschaftliche Gemütsbewegung, weil uns der schöne Gegenstand zur Verbindung anreizt, weil wir ihn gern in unserer Nähe haben, gleichsam in Gesellschaft mit ihm leben wollen. Es kommt also nur darauf an, ob das Subjekt sich in den beiden Grundtrieben gefördert oder gehindert fühlt. Die Ursachen für das Schöne und Erhabene behandelt Burke mit der Gabe genauer Beobachtung, hebt hervor, daß eine ungemaine Größe, namentlich das Unendliche, das Schauern hervorbringe, das dem Erhabenen angehöre. Schöne Gegenstände dagegen müßten klein, niedlich, glatt usw. sein. Ausführlich geht Burke auf die Verbindung des Physiologischen und Psychologischen bei den ästhetischen Gefühlen ein. Vgl. über ihn M. Mendelssohn in der Bibliothek der schönen Wissenschaften 1758, George Candrea, Der Begriff des Erhabenen bei B. u. Kant, Diss., Strassburg 1894.

§ 23. Der Begründer der deutschen Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts ist Gottfried Wilhelm Leibniz (1646—1716). In Leipzig geboren, hatte er nach seinem akademischen Studium reiche Gelegenheit, sich vielseitig auszubilden, namentlich in Paris und London, wo er mit den bedeutendsten Gelehrten verkehrte. Von 1676 an war er Bibliothekar in Hannover und entwickelte eine höchst ausgebreitete und bedeutsame literarische Tätigkeit, in der er sich als ein Polyhistor ersten Ranges zeigte, dessen Wissen freilich immer das eines Fachmannes, nie ein totes, sondern stets ein lebendiges, Neues erzeugendes war. Wo er in die Wissenschaften eingriff, förderte er sie auch, auf den verschiedensten Gebieten ist er bahnbrechend gewesen. Das Wohl seines Vaterlandes zunächst und weiter das Gemeinwohl der Menschen war sein höchster Zweck; die Idee, die sein ganzes wissenschaftliches und praktisches Streben mit Klarheit und Kraft beherrschte, war die Vereinigung der Gegensätze, die Harmonie.

Seine philosophischen Ansichten trug er vielfach in Briefen und Zeitschriften sowie in Gelegenheitschriften vor. Von seinen philosophischen Arbeiten sind namentlich hervorzuheben zwei kleinere: die sogenannte *Monadologie* und *Principes de la nature et de la grâce*. Viel umfangreicher sind die sehr viel gerühmte und gelesene *Théodicée* und seine gegen den Empirismus Lockes gerichteten *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, die jedoch, erst beinahe 50 Jahre nach seinem Tode erscheinend, die ursprünglich beabsichtigte Wirkung nicht mehr erreichen konnten.

Von den philosophischen Schriften Leibnizens ist außer den frühesten Dissertationen (*De principio individui*, Lips. 1663, wieder hsg. durch G. E. Guhrauer m. krit. Einleitung, Berlin 1837; *Specimen quaestionum philosophicarum ex jure collectarum*, ib. 1664; *Tractat. de arte combinatoria, cui subnexa est demonstr. existentiae Dei ad math. certitud. exacta*, Lips. 1666. Francof. ad. M. 1690) nur die *Théodicée*, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Amst. 1710 u. ö. (lat. Colon. 1716, Francof. 1719 u. ö., deutsch mit Fontenelles Eloge, Hannov. 1720 u. ö., deutsch v. Gottsched, 5. Aufl., Hann. u. Leipzig 1763 und in der philosophischen Bibliothek v. Kirchmann, übersetzt v. Kirchmann, auch in der Universalbibliothek von R. Haas) bei seinen Lebzeiten als ein selbständiges Werk erschienen. Zum Teil war sie wohl schon vor 1696 niedergeschrieben. Um so zahlreicher aber sind die Abhandlungen, die Leibniz in der seit 1682 durch Otto Mencken hrg. Zeitschrift: *Acta eruditorum Lipsiensium* seit 1684 und in dem *Journal des savants* seit 1691 veröffentlichte. Sehr ausgebreitet war Leibnizens Briefwechsel, in welchem er manche Seiten seiner Doktrin, die in den von ihm veröffentlichten Schriften unberührt geblieben sind, entwickelt hat. Schon bald nach Leibnizens Tode wurden einzelne bis dahin ungedruckte Briefe und Abhandl. hsg., insbes.: *A collection of papers, which passed between the late learned Mr. L. and Dr. Clarke in the years 1715 and 1716 relating to the principles of natural philos. and relig.* by Sam. Clarke, London 1717. franz.: *Recueil de diverses pièces sur la philos., la relig. etc.* par M. L., Clarke, Newton (par des Maizeaux), Amsterd. 1719, 2. éd. 1740, deutsch m. e. Vorr. von Wolff, hrg. von Joh. Hnr. Köhler, Frankf. 1720. *Leibnitii otium Hannoveranum sive Miscellanea G. W. Leibnitii* ed. Joach. Fr. Feller, Lips. 1718, und als zweite Sammlung: *Monumenta varia inedita*, Lips. 1724. In der Zeitschrift „*L'Europe savante*“ wurde 1718, Nov., Art. VI, p. 101, zuerst der für den Prinzen Eugen von Savoyen wahrscheinlich 1714 verfaßte Aufsatz veröffentlicht: *Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison*, den dann des Maizeaux im 2. Bd. des ob. angef. *Recueil* 1719 und Dutens in der unt. zu erwähnend. Sml. 1768 wieder abdrucken ließ. Mit diesem Aufsatz ist nicht zu verwechseln der Abriß seines Systems, den zuerst J. H. Köhler in einer deutsch. Übersetzung u. d. T.: *Des Herrn Gottfr. Wilh. v. Leibniz Lehrsätze über d. Monadologie*, imgleich. von Gott, seiner Existenz, s. Eigenschaften, und von der Seele des Menschen, Frankf. 1720, veröffentlicht hat (neu aufgelegt von J. C. Huth ebd. 1740); aus d. Deutsch. ins Lat. übersetzt, erschien dieselbe Schrift in den *Act. erud. Lips.*, suppl. t. VII, 1721, dann auch, mit kommentierenden Bemerkungen von Mich. Gottl. Hansche, Frankf. u. Leipz. 1728, und in der dutensschen Smlg. u. d. T.: *Principia philosophiae seu theses in gratiam principis Eugenii conscriptae*. Das franz. Original ist nach der auf der Kgl. Bibliothek zu Hannover aufbewahrten Handschr. zuerst von Erdmann i. s. Ausg. d. *Opera philosophica* 1840 veröffentlicht worden unter dem Titel: *Monadologie*. In den drei vorhandenen Handschriften ist die Abhandlung ohne Aufschrift. Verbesserte Ausg. v. E. Boutroux, Paris 1881, ferner besonders herausgeg. v. D. Nolen, avec une notice sur L., des éclaircissements sur les principales théories de la monadologie, une analyse et des notes historiques et philosophiques, Paris 1881; ins Englische übers. v. R. Latta: *The Monadology and other philosophical writings*, transl. with introduction and notes, Oxford 1898; deutsch s. u. *Trois dialogues mystiques inédits. Fragments publiés avec une introduction par Jean Baruzi, Rev. de Métaph. et de Mor.*, 13, 1905.

L. epist. ad diversos ed. Chr. Kortholt, Lips. 1734–1742. *Commercium epistolicum Leibnitianum* ed. Joh. Dan. Gruber, Hann. et Gött. 1745, wozu einleitend als *Prodromus Commercii epistolici Leibnitiani* bereits 1737 von Gruber die Korrespondenz zwisch. Boineburg und Conring veröffentlicht wurde, welche über L.s Bildungsgang und seine Jugendschriften manche Notizen enthält. J. E. Kapp, Smlg. einig. vertraut. Briefe, welche zwischen L. u. D. E. Jablonski etc. besond. üb. d. Vereinigung der luth. u. reform. Rel. gewechselt worden sind, Leipz. 1745. Die Briefe L.s an Malebranche bei Cousin, *Fragm. philos.*, t. II, 1845. *Correspondance de L. avec l'électrice Sophie de Brunswick-Lunebourg*, publiée p. O. Klopp, Hannover 1875. Den Briefwechsel zw. L. und Christ. Wolff hat C. J. Gerhardt, Halle 1860, ediert. Briefe L.s an den Herzog Moritz Wilh. v. Sachsen-Weitz, an Flemming, Bose u. Vota hat Theodor Distel herausgeg. in d. *Ber. d. Kgl. Sächs. Gesellsch. d. W.*, phil.-hist. Kl., 1879, S. 104–154 u. 1880, S. 187 ff. Leibnizens u. Huyghens Briefwechs. mit Papin nebst der Biographie Papins u. einigen zugehörigen Briefen u. Actenstücken, bearb. von E. Gerland, Berlin 1881. K. Biedermann, von und aus ungedruckten Leibnizschen Handschriften, in: Westermanns

Monatsh., 1882. R. Döbner, Ls Briefwechs. mit dem Minist. von Bernstorff und andere L. betreffende Briefe u. Actenstücke aus d. J. 1705—1716, Hannov. 1882. G. Mollat, Rechtsphilosophisches aus Ls ungedruckten Schriften, Leipzig 1885; ders., Mittheilungen aus Ls ungedruckten Schriften, neu bearbeitet, Leipzig 1893. Ludw. Stein, d. in Halle aufgefundenen L.-Briefe im Auszug mitgetheilt, in: Arch. f. Gesch. d. Ph., I, 1887, S. 79—91, 231—240, 391—401. Im Jahre 1887 wurden auf der Hallenser Bibliothek 101 Originalbriefe Leibnizens, darunter 88 an Christ. Wagner, Prof. der Math. in Helmstedt, adressierte, aufgefunden, die für die Philosophie sehr wenig ergeben. Wichtiger sind die zugleich mitgefundenen Abschriften von Briefen, die Leibniz an den Prof. Cornelius Dietrich Koch gerichtet hatte, deren einige, von Stein zuerst veröffentlichte, die richtige Methode für die Geschichte der Philosophie angeben u. die Geschichte der Logik berühren. Neue Beiträge zum Briefwechsel zwisch. D. E. Jablonsky u. G. W. L. Herausg. von J. Kvačala, Jurjew 1899 (orientierendes Vorwort).

Umfassendere Ausgaben von Werken Leibnizens sind: *Oeuvres philosoph. latines et françaises de feu Mr. Leibniz, tirées de ses manuscrits, qui se conservent dans la biblioth. royale à Hanovre, et publiées par R. E. Raspe, avec une préface de Kästner, à Amst. et à Leipz. 1765, deutsch m. Zusätz. u. Anm. von J. H. F. Ulrich, Halle 1778—1780.* In dieser raspeschen Smlg. ist von besond. Wichtigkeit die vorher nicht veröffentlichte, 1704 verfaßte, umfangr. Streitschr. gegen Locke: *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, deutsch von Schaarschmidt in Kirchmanns philos. Biblioth., 1873—1874, 2. Aufl. 1904, ins Englische übers. v. A. G. Langley, New-York 1896. Weshalb L. diese Schrift nicht selbst veröffentlichte, sieht man aus Briefen, so aus einem an Lady Masham, die Freundin Lockes, vom 10. Juli 1705, wo es heißt: „Vos civilités, Madame, et celles de M. Locke m'avaient engagé à mettre en ordre les difficultés, qui m'étaient venues en lisant son excellent Essai, mais sa mort m'a rebuté, puisqu'elle m'a mis hors d'état de profiter de ses éclaircissements. Je vois cependant qu'il y a d'autres, qui proposent leur objections et entre autres M. Sherlock.“ Am 16. Juli 1707 schreibt er an Coste: „Le grand mérite de M. Locke et l'estime générale, que son ouvrage a gagné avec tant de justice, m'a fait employer quelques semaines à des remarques sur cet important ouvrage, dans l'espérance d'en conférer avec M. Locke lui-même. Mais sa mort m'a rebuté et a fait que mes réflexions sont demeurées en arrière, quoiqu'elles soient achevées. Mon but a été plutôt d'éclaircir les choses que de refuter des sentiments d'autrui.“ Vorher, am 26. Mai 1706, hatte er freilich schon an Burnett geschrieben: „La mort de M. Locke m'a ôté l'envie de publier mes remarques sur ses ouvrages; j'aime mieux publier mes pensées indépendamment de ceux d'un autre.“ S. dazu Gerhardt, V, S. 8 ff. Die raspesche Sammlung enthält ferner: *Remarques sur le sentiment du P. Malebranche qui porte que nous voyons tout en Dieu, concernant l'examen que Mr. Locke en a fait: Dialogus de connexion inter res et verba; Difficultates quaedam logicae; Discours touchant la méthode de la certitude et l'art d'inventer; Historia et commentatio characteristicae universalis, quae simul sit ars inveniendi.* Bald hernach folgte die dtussische Ausgabe der L.schen Werke, die aber die von Raspe veröffentlichten Stücke nicht mit aufgenommen hat: *Gothofr. Guil. Leibnitii opera omnia, nunc prim. collecta, in classes distributa, praefationibus et indicibus ornata studio Ludovici Dutens, tom. VI, Genevae 1768 (Band I: Opera theol.; II: Log., Metaph., Phys. gener., Chym., Medic., Botan., Histor. natur.; Artes; III: Opera mathem.; IV: Philos. in genere et opuscula Sinensis attingentia; V: Opera philol.; VI: Philologicorum continuat. et collectanea etymologica).* Mehrere Ergänzungen zu diesen Veröffentlichungen sind seitdem erschienen: *Commercii epistolici Leibnitiani typis nondum evulgati selecta specimina*, ed. J. G. H. Feder, Hannov. 1805. *Leibnitii systema theologicum* (in konziliatorischem Sinne), vielleicht schon um 1686 geschrieb., mit franz. Übers. zuerst hsg. Par. 1819, lat. u. dtsh., 2. Aufl. Mainz 1820, lat. u. dtsh. von Carl Haas, Tüb. 1860. Ls deutsche Schriften hat G. E. Guhrauer, Berl. 1838—1840, hrsg. Eine neue Gesamtausg. der philos. Schriften hat Joh. Ed. Erdmann veranstaltet, manches Unedierte aus Manuskripten der K. Bibliothek zu Hannover mit aufgenommen, über die Entstehungszeit der einzeln. Briefe, Abhdlgn. u. Schriften Notizen beigelegt: *Godofr. Guil. Leibnitii opera philos. quae exstant Latina, Gallica, Germanica omnia*, Berol. 1840. Da diese Ausgabe noch die verbreitetste ist, wird nach ihr auch hier zitiert werden. *Oeuvres de Leibniz, nouv. éd., par M. A. Jacques, 2 vol., Paris 1842.* Eine vollständ. Sammlung aller leibnizisch. Schriften hat Geo. Hnr. Pertz begonnen; 1. Folge, Gesch.,

Bd. I—IV, Hannov. 1843—1847; 2. Folge, Philos., Bd. I; Briefwechs. zwisch. L., Arnauld u. d. Landgrafen Ernst v. Hessen-Rheinfels, aus den Handschr. der K. Bibl. zu Hannover, hrsg. von C. L. Grotefend, Hannov. 1846; 3. Folge, Mathem., hrsg. v. C. J. Gerhardt, Bd. I—VII, Berlin und (von Bd. III an) Halle 1849 bis 1853. Auch die mathemat. Schrift. enthält. manches Philosophische, z. B. in Bd. V: in Euclidis *πρωτα*, in Bd. VII: *initia rerum mathematicarum metaphysica*. Gerhardt hat 1846 auch die kleine, von L. nicht lange vor s. Tode verf. Schrift: *Historia et origo calculi differentialis* hrsg. A. Foucher de Careil hat die ob. (bei Spinoza, S. 155) zitierte *Réfutation inéd. de Spinoza par Leibniz* veröffentlicht in: *Lettres et opuscules inédits de Leibniz*, Paris 1854—1857, und hat ferner herausgegeben: *Oeuvres de Leibniz publiées pour la pr. foi d'après les mscr. orig.*, Paris 1859 ff., 2. éd. t. I ff. Paris 1867 ff. Eine neue Ausgabe Lscher Werke hat auf Grund des handschriftl. Nachlasses in der Kgl. Bibl. zu Hannover Onno Klopp unternommen, Hannov. 1864 ff. (erste Reihe: hist.-polit. und staatswiss. Schriften Bd. I—XIII, 1864—1885). *Oeuvres philosophiques de L.*, avec une introduction et des notes, par P. Janet, 2 vols., Paris 1866. Die philosophisch. Schriften von G. W. Leibniz, herausgeg. von C. J. Gerhardt, 7 Bde., Berlin 1875—1890, Bd. 1—3: Briefe, Bd. 4—6: Schriften u. Abhandlungen, Bd. 7: *Scientia generalis*, Abhandlungen u. Ergänzungen zu den Correspondenzen. (Vieles Neue.) Zu den einzelnen Correspondenzen und Schriften sind meist gut orientierende Einleitungen gegeben, die Ausgabe aber läßt an Vollständigkeit und Genauigkeit immer noch zu wünschen übrig. Ein Namen- u. Sachregister fehlt noch. B. Erdmann gibt im A. f. G. d. Ph. IV, S. 320—323, ein Verzeichnis der Stücke in der Ausgabe von J. E. Erdmann mit Hinweis der Stellen, wo sie sich in der Ausgabe Gerhards finden. Eine Gesamtausgabe der Werke Leibnizens ist neuerdings von den Akademien in Berlin und Paris in Angriff genommen. Eine Auswahl kleinerer philos. Aufsätze hat in dtsh. Übersetzung nebst beigelegten Einleitungen Gustav Schilling u. d. T.: L. als Denker, Leipzig 1863, abdrucken lassen; ebenso sind kleinere Schriften von Kirchmann übersetzt und ebensolche in der „Universalbibliothek“ erschienen. G. W. L. Hauptschriften zur Grundlage der Philosophie, übersetzt von A. Buchenau. Durchgesehen u. mit Einleitungen u. Erläuterungen hrsg. v. E. Cassirer, Bd. 1 u. 2, Lpz. 1904, 6 (Philos. Biblioth.).

In der Kgl. Bibliothek zu Hannover finden sich viele Handschriften Leibnizens, namentlich ein sehr umfangreicher Briefwechsel, unter 1063 Nummern mehr als 15 000 Briefe. Vieles davon ist noch nicht veröffentlicht. S. Der Briefwechsel des G. W. L. in d. Kgl. Biblioth. zu Hannover, beschrieben v. Eduard Bodemann, Hannov. 1889; ders., Die Leibnizhandschriften zu Hannover, Hann. 1896; vgl. dazu B. Erdmann, A. f. G. d. Ph. IV, S. 289—314.

Über den philosophischen Entwicklungsgang Leibnizens sind vor allem seine eigenen Äußerungen, insbes. in der Einleitung zu seinen *Specimina Pacidii* (Op. ph. ed. Erdm. p. 91), ferner in Briefen an Remond de Montmort u. a., belehrend. Über sein Leben, seine Schriften und seine Lehre handeln namentlich: Jo. Geo. von Eckhart (Ls Sekretär und später sein Kollege in der Historiographie des Hauses Braunschweig), dessen biograph. Notizen erst spät durch v. Murr in dem *Journal zur Kunstgesch.* u. allgem. Litt. VII, Nürnberg 1779, veröffentlicht worden sind, aber, im Mskrpt. an Fontenelle mitgeteilt, von diesem benutzt wurden für sein *Eloge de Mr. de Leibniz* (gelesen in der Par. Akad. der Wiss. 1717, abgedr. in der Hist. de l'acad. des sc. de Paris, auch in d. Sammlung der Eloges von Fontenelle, verdeutscht durch Eckhart in d. dtsh. Ausg. d. *Théodicée* von 1720, auch, mit Anm. von Baring, in der Ausg. von 1735; vgl. Schleiermacher, Ueb. Lobreden im Allgem., üb. die Fontenellesche auf Leibniz insbes., in Schleiermachers Werk., III, 3, S. 66 ff.). *Elogium Leibnitii* (von Chr. Wolff, auf Grund Eckhartscher Nachr.), in den Act. Erud., Juli 1717, wozu 1718 im „*Otium Hannoveranum*“ ein von Feller verf. „*Supplementum vitae Leibn. in actis erud.*“ erschien. *Histoire de la vie et des ouvrages de Mr. Leibniz* par M. L. de Neufville (Jaucourt) in der Amst. Ausg. der *Theodicée* von 1734. Ludovici, Ausführlicher Entwurf einer vollständ. Historie der Lschen Philos., Lpz. 1736—1737. Lamprecht, Leb. des Herrn v. L., Berlin 1740, italien. von Joseph Barsotti m. Anm., besond. auf Ls Aufenthalt in Rom 1689 bezüglich. Gesch. des Herrn v. L., aus d. Franz. des Ritters v. Jaucourt, Lpz. 1757. *Eloge de L.*, qui a remporté le prix de l'acad. de Berlin, par Bailly, Berlin 1769. Lobschrift auf Gfr. Wilh. Freih. v. L., in der K. dtsh. Ges. zu Götting. vorgel. von Abr. Gotthelf Kästner, Altenburg 1769.

Mich. Hissmann, Versuch üb. d. Leben L.s, Münster 1783. Auch Rehberg im hannöversch. Magaz. 1787 und Eberhard im Pantheon der Deutschen II, 1795, haben L.s Leben dargestellt.

In neuerer Zeit hat Gottschalk Ed. Guhrauer eine ausführliche Biographie geliefert, G. W. Freih. v. L., 2 Bde., Bresl. 1842, mit Nachträg. 1846, engl. von Macki, Boston 1845. Vgl. u. a. mehrere Vorträge u. Abhandl. von Boeckh: über L. u. d. dtsh. Akademien, üb. L.s Ansichten v. d. philolog. Kritik, üb. L. in s. Verhältn. z. pos. Theol. etc., abg. in Boeckhs kl. Schr., hrsg. v. Ferd. Ascherson, Bd. II, Lpz. 1859 u. Bd. III, 1866. Trendelenburg, in den Monatsber. d. Akad. d. Wiss. u. in Tr.s histor. Beitr. z. Philos., Bd. II, Berl. 1855 u. Bd. III, 1867. Ferner: Onno Klopp, D. Verhältn. von L. z. den kirchl. Reunionsversuchen in d. zweit. Hälfte d. 17. Jahrh. in: Ztschr. d. hist. Vereins f. Niedersachs., Jahrgang 1860, L. als Stifter gelehrt. Gesellsch., Vortr. bei d. Philolog.-Vsm. zu Hannov., Gött. 1864, L.s Plan z. Gründ. e. Societät d. Wiss. in Wien, im Arch. f. Kunde österreich. Geschichtsquellen, auch separat, Wien 1868. L.s Vorschlag ein. franz. Expedition nach Aegypten, Hannov. 1864. Die diesen Vorschlag enthaltenden Schriften haben Foucher de Careil, Oeuvres de L.: *Projet d'expédition d'Egypte*, présenté par L. à Louis XIV, Paris 1864, und Klopp, Hann. 1864, ediert. K. G. Blumstengel, L.s ägyptisch. Plan, Lpz. 1869, Edm. Pfeiderer, G. W. Leibniz als Patriot, Staatsmann u. Bildungsträger, Lpz. 1870, ein Werk, in dem die ganze wissenschaftliche und politische Bedeutung L.s mit vollstem Verständnis treffend gewürdigt wird; ders., L. als Verf. v. 12 anonym. meist deutsch. politisch. Flugschriften nachgewiesen, Lpz. 1870. Osk. Hubatsch, L. u. s. ägypt. Project, in Neu. Lausitz. Magaz., 49. Bd., 1872, S. 55—87. L. Neff, G. W. L. als Sprachforscher, u. Etymologe, Lyc.-Progr., Heidelb., 1870—1871, auch sep., Tübing. Wilh. Guerrier, L. in seinen Beziehungen zu Russland u. Peter d. Gr., St. Petersburg. u. Lpz. 1873. A. Foucher de Careil, Leibniz et Pierre le Grand, Paris 1873; Leibniz et les deux Sophies, Paris 1876. Wilh. Wiegand, Leibniz als Religions-Friedensstifter, in: Ztschr. f. Ph. u. philos. Kr., 1880, Bd. 76, S. 102—118, 193—224. F. W. Dafert, L. als Deutscher, Wien 1883. C. J. Gerhardt, L. in London. Sitzungsber. d. Berl. Ak. 1891. Gust. Hartmann, L. als Jurist u. Rechtsphilos., Tüb. 1893. J. Vahlen, L. als Schriftsteller, Berl. 1897. Carl Braig, L., sein Leben und die Bedeut. seiner Lehre, Freib. i. Br. 1901. Artur Buchenau, Zur Gesch. des Briefwechsels zwischen L. u. Malebranche, A. f. G. d. Ph., 17, 1904, S. 315 bis 322.

Gottfried Wilhelm Leibniz (Lubeniecs, polnischer oder böhmischer Name) wurde zu Leipzig am 21. Juni (alten Stils = 1. Juli neuen Stils) 1646 geboren. Sein Vater, Friedrich L., ein Jurist, seit 1640 Professor der Moralphilosophie zu Leipzig, starb bereits 1652. Auf der Nicolaischule und auf der Leipziger Universität, welche er zu Ostern 1661 bezog, war der besonders um die Geschichte der alten Philosophie verdiente Jacob Thomasius (geb. zu Leipzig 1622, gest. 1684, der Vater des berühmten Juristen und Rechtsphilosophen Christian Thomasius) der bedeutendste. Ohne Aristoteles und die Scholastiker, wie auch Platon und Plotin, gering zu achten, fand Leibniz doch vollere Befriedigung bei Descartes; später näherte er sich jenen wiederum an. Er verteidigte im Mai 1663 unter dem Vorsitz des Jacob Thomasius eine Abhandlung *De principio individui*, worin er sich für die nominalistische Doktrin erklärt. Im Sommer 1663 studierte er in Jena, besonders Mathematik unter Erhard Weigel (über ihn handelt F. Bartholomäi in der Ztschr. f. exacte Ph., Bd. 9, Heft 3, 1871). Gegen Ende des Jahres 1664 erschien zu Leipzig sein *Specimen difficultatis in jure seu quaestiones philosophicae amoeniores ex jure collectae*, 1666 seine *Ars combinatoria*. Die juristische Doktorwürde, um die er sich 1666 bewarb, wurde ihm in Leipzig nicht erteilt, indem man ihn wegen seiner Jugend, um nicht ältere Bewerber um das Doktorat und das daran geknüpfte Anrecht auf Assessorstellen hintanzusetzen, auf eine spätere Promotion verwies, wohl aber in Altdorf, wo er am 5. November 1666 die Abhandlung *De casibus perplexis in jure* verteidigte. Er verlangt in ihr im Fall einer Unbestimmtheit der positiven Gesetze Entscheidung nach dem Naturrecht.

Ohne Neigung zu der akademischen Lehrtätigkeit, die er in Altdorf hätte an treten können, suchte er sich in der nächstfolgenden Zeit durch den Umgang mit hervorragenden Gelehrten und Staatsmännern weiter auszubilden. In Nürnberg kam er mit Alchimisten in Berührung. Am wichtigsten ward für ihn die Verbindung mit dem Freih. Joh. Christ. v. Boineburg, der bis 1664 erster Geheimer Rat (Minister) des Kurfürsten Johann Philipp von Mainz gewesen war und immer noch großen Einfluß besaß. Leibniz widmete dem Kurfürsten die (von ihm auf der Reise von Leipzig nach Altdorf 1666 verfaßte) Schrift: *Methodus nova discendae docendaeque jurisprudentiae, cum subjuncto catalogo desideratorum in jurisprudentia, Francof. 1667*. Bei dem *Catalogus desideratorum* leitete ihn Bacons Vorgang in der Schrift *De augmentis scientiarum*. Eine von Leibniz 1668 verfaßte Abhandlung gegen den Atheismus erschien unter d. T.: *Confessio naturae contra atheistas* mit des Spizelius *Epistola ad Ant. Reiserum de eradicando atheismo, Aug. Vindel. 1669*. Mit dem Mainzischen Hofrat Herm. Andr. Lasser arbeitete Leibniz 1668 und 1669 an einer Verbesserung des *Corpus juris*. Von des Nizolius Schrift *De veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudo-philosophos, Parma 1553* (s. oben § 6. S. 38), besorgte L., durch Boineburg veranlaßt, eine neue Ausgabe mit Anmerk. und Abhndln. (insbes. einer Diss. *de stilo philosophico Marii Nizolii*), welche Frankf. 1670, auch 1674 erschien. Durch Boineburg, der, selbst ein zum Katholizismus übergegangener Protestant, schon im Jahre 1660 zu Rom für eine Wiedervereinigung der Protestanten mit den Katholiken tätig war, wurde L. bereits während seines Aufenthalts in Mainz für die Reunionsbestrebungen gewonnen, welche vor allen Royas de Spinola (gest. 1695) mit Eifer betrieb, doch nahm erst später L. an denselben einen wesentlich mit eingreifenden Anteil. Auf Boineburgs Wunsch schrieb Leibniz seine *Defensio trinitatis per nova reperta logica contra epist. Ariani 1669*, worin er mehr die Argumente des Socinianers Wissowatius zu widerlegen als einen positiven Gegenbeweis zu führen sucht. Im Sommer 1670 wurde er Rat am Ober-Revisions-Kollegium, dem höchsten Gerichtshof des Kurfürstentums.

Im März 1672 trat Leibniz eine Reise nach Paris und London an. Nach London reiste er 1673, kam im März desselben Jahres nach Paris zurück, wo er bis zum Oktober 1676 verweilte, eine Zeitlang als Erzieher von Boineburgs Sohne. In Paris erhielt Leibniz 1676 von dem Herzog Johann Friedrich von Braunschweig-Lüneburg und Hannover eine Ernennung zum Bibliothekar in Hannover. Er reiste aus Frankreich über London und Amsterdam nach Hannover, wo er im Dezember 1676 seine Stelle antrat. Unter den Gelehrten, mit denen ihn der Aufenthalt im Auslande in Verbindung brachte, sind die bedeutendsten: in Paris der Kartesianer Arnauld, der holländische Mathematiker und Physiker Huyghens, der deutsche Mathematiker und Logiker Walther von Tschirnhausen, durch den er mit philosophischen Sätzen Spinozas und vielleicht auch, falls wirklich Tschirnhausen ihm den von Newton an Collins gerichteten Brief vom 10. Dezember 1672 über Barrows Tangentenmethode mitgeteilt hat, mit mathematischen, auf die Fluxionsrechnung bezüglichen Theoremen Newtons bekannt wurde, in London der auch mit Spinoza befreundete Sekretär der Akademie der Wissenschaften, Oldenburg, der Chemiker Boyle, ferner der Mathematiker Collins (den er jedoch erst 1676 sah). Durch Oldenburgs Vermittelung hat Leibniz auch mit Newton, der damals in Cambridge war, Briefe gewechselt. Bei der Durchreise durch Holland hat er Spinoza besucht, mit dem er schon im Oktober 1671 über eine optische Frage korrespondiert hatte. (Vgl. Rob. Zimmermann, L. bei Spinoza, eine Beleucht. der Streitfrage, Wien 1890.) Bei seinem ersten Aufenthalt in Paris im Jahre 1672 suchte Leibniz Ludwig XIV. den Rat zur Eroberung

Ägyptens vorzulegen, wodurch Frankreichs Macht gemehrt, zugleich aber sein Interesse von den deutschen Angelegenheiten abgelenkt werden und auch die damals immer noch beträchtliche Macht der Türken gebrochen werden sollte. Ein kurzer Entwurf dieses (von Boineburg ausgegangenen) Planes wurde bereits gegen das Ende des Jahres 1671 nach Paris gesandt, von L. verfaßt unter dem Titel: *Specimen demonstrationis politicae: de eo, quod Franciae intersit in praesentiarum, seu de optimo consilio, quod potentissimo Regi dari potest; concluditur expeditio in Hollandiam Orientis seu Aegyptum* (veröffentl. v. O. Klopp in dess. Ausg. l.scher Werke, I. Reihe, 2. Bd., S. 100 ff.). Daran schlossen sich: Die expeditione Aegyptiaca regi Franciae proponenda justa dissertatio (die Hauptschrift), und die gedrängtere Darstellung: *Consilium Aegyptiacum*. (Von der „Justa dissertatio“ hat 1799 das englische Ministerium sich eine Abschrift von Hannover aus senden lassen, woraus 1803 in einer englischen Broschüre ein Auszug erschien; von dem *Consilium Aegyptiacum* hat 1803 der französische General Mortier eine Abschrift in Hannover sich geben lassen und nach Paris gesandt, wonach ein Abdruck 1839 in Guhrauers Schrift: *Kurmainz in der Epoche von 1672*, erfolgt ist. Die größere Denkschrift ist unvollständig durch Foucher de Careil im V. Bande seiner Ausgabe, vollständig zuerst durch Onno Klopp in seiner Ausgabe l.scher Werke 1864 veröffentlicht worden.)

Newton hatte bereits seit 1665 u. 1666 die von ihm sogenannte „Arithmetik der Fluxionen“ erfunden und bald nachher nach ihrer Grundlage und in der Anwendung auf das Tangentenproblem teils durch eine im Jahr 1671 verf. Abhandl., teils und besonders durch einen Brief an J. Collins vom 10. Dezember 1672 einzelnen mitgeteilt, veröffentlichte dieselbe aber erst in seinem 1686 beendeten, 1687 erschienenen großen Werke: *Principia mathematica philosophiae naturalis*. Im Jahre 1776 gelangte L. (vielleicht nicht ganz unabhängig von newtonschen Andeutungen) zu seiner mit Newtons Fluxionenkalkul sachlich übereinkommenden, formell aber vollkommeneren „Differentialrechnung“; er veröffentlichte seine Erfindung zuerst 1684 im November in den „*Acta eruditorum*“ durch den Aufsatz: *Nova methodus pro maximis et minimis*. Sowohl bei dem newtonschen wie bei dem leibnizischen Verfahren handelt es sich der Sache nach um die Bestimmung des Grenzwertes, dem das Verhältnis der Zunahmen zweier veränderlicher Größen, deren eine von der andern abhängig oder eine „Function“ derselben ist, sich immer mehr nähert, je kleiner diese Zunahmen werden, dann auch umgekehrt (in der sogenannten „Integralrechnung“), wenn dieser Grenzwert gegeben ist, um den Rückschluß auf die Art der Abhängigkeit der einen Größe von der andern. Newton nannte die stetig veränderlichen Größen „fließende“ (*fluentes*), die (unendlich kleinen) augenblicklichen Differenzen aber „Momente“, die er als „*principia jamjam nascentia finitarum magnitudinum*“ bezeichnet, und den Grenzwert der Verhältnisse der Veränderungen („*prima nascentium proportio*“) „*Fluxion*“. Leibniz nannte die Differenzen je zweier Werte einer veränderlichen Größe, sofern diese Differenzen als unendlich klein oder verschwindend (ins unendliche abnehmend) gedacht werden, Differentialien, und den Grenzwert, dem sich das Verhältnis zwischen den Differenzen der einen und denen der andern Größe bei unendlicher Verkleinerung dieser Differenzen immer mehr annähert, den Differentialquotienten. Durch einen Brief Newtons an Oldenburg vom 13. Juni 1676 erfuhr Leibniz, daß Newton ein methodisches Mittel zur Lösung gewisser mathematischer Probleme gefunden habe, teilte seinerseits am 27. August desselben Jahres mit, daß er in dem gleichen Falle sei, erhielt dann von Newton durch ein Schreiben vom 24. Oktober bestimmte Mitteilungen über mehrere analytische Entdeckungen Newtons nebst einer Andeutung über den

Fluxionenkalkul durch ein Anagramm des Satzes: „data aequatione quocunque fluentes quantitates involvente fluxiones invenire et vice versa“. Leibniz teilte darauf in einem (durch Oldenburg übersandten) Briefe vom 21. Juni 1677 an Newton seine Methode nicht bloß andeutungsweise, sondern ausführlich mit und bemerkte, diese möge vielleicht mit der von Newton angedeuteten Methode übereinkommen („arbitror quae celare voluit Newtonus de tangentibus ducendis, ab his non abludere“). Bei der Veröffentlichung seiner Methode in den *Act. erud.* 1684 erwähnte Leibniz diese Korrespondenz nicht, Newton aber, der auf Leibnizens letzten Brief nicht mehr geantwortet hatte, erwähnte dieselbe 1687 in einem Scholion zu Buch II. (Sect. II.), Lemma II., S. 253 f. (2. Aufl. 1713, S. 226 f.) seiner „*Principia*“ (das er jedoch in der dritten Auflage vom Jahre 1726 nicht wieder abdrucken ließ, sondern durch ein anderes, auf seinen Brief an J. Collins vom 10. Dezember 1672 bezügliches ersetzte, weil es von Leibniz anders gedeutet worden war, als Newton es verstanden wissen wollte). Er sagt in demselben, auf seine Mitteilung, er sei im Besitz einer Methode, die Maxima und Minima zu bestimmen, Tangenten zu ziehen usw., auch wenn die Gleichungen irrationale Ausdrücke enthielten, habe Leibniz geantwortet, er sei auf eine gleiche, das nämliche leistende Methode gefallen und habe diese mitgeteilt, die in der Tat von der seinigen (newtonschen) nur unwesentlich abweiche. Wann und wie Leibniz dieselbe gefunden habe, läßt Newton hier unbestimmt. Leibniz glaubte in dem Scholion eine Anerkennung der Selbständigkeit seiner Erfindung finden zu dürfen, welche Deutung Newton später abwies. In der Folge entspann sich ein Streit über die Priorität der Erfindung, der in dem am 24. April 1713 der Kgl. Sozietät der Wissensch. zu London durch die von ihr niedergesetzte Kommission erstatteten (1713 veröffentlichten) Berichte zugunsten Newtons entschieden wurde, und zwar insofern mit Recht, als die Voraussetzung der Identität beider Methoden zutrifft, da in der Tat Newton die Erfindung früher gemacht, Leibniz später, und vielleicht sogar nicht ganz unabhängig von Newton, dieselbe aufs neue gemacht hat, und nur die Priorität der Veröffentlichung Leibnizens zuzuerkennen ist, insofern jedoch nicht ganz mit Recht, als jene Voraussetzung nur in beschränktem Maße gilt, indem Leibnizens Methode vollkommener und durchgebildeter als die newtonsche, insbesondere seine Bezeichnung sachgemäßer und brauchbarer ist, und die fruchtreichste Entwicklung des Grundgedankens (dessen Keime übrigens schon in der Exhaustionsmethode der Alten, in Cavalleris „Methode der Untheilbaren“, 1635, und in der bei rationalen Ausdrücken zureichenden Methode Fermats zur Bestimmung der Maxima und Minima der Ordinaten, ferner in Wallis „*Arithmetica infinitorum*“, von deren Studium Newton ausging, und in Barrows Tangentenmethode lagen) nicht von Newton, sondern teils von Leibniz, teils von den an seine Rechnungsweise sich anschließenden Gebrüdern Jac. und Joh. Bernoulli (von den letzteren besonders in bezug auf transzendente Funktionen) gefunden worden ist. (Über Jac. Bernoulli als Logiker handelt Rob. Zimmermann, Wien 1885.) In diesem Sinne haben Euler, Lagrange, Laplace, Biot und andere Mathematiker geurteilt (vgl. u. a. die kurze Zusammenstellung ihrer Ansichten in dem Anhang zu der deutschen Übersetzung von Brewsters Leben Newtons, Lpz. 1833, S. 333–336). Biot sagt: „Die Differentialrechnung würde noch jetzt eine bewundernswürdige Schöpfung sein, wenn wir bloss die Fluxionsrechnung so, wie es in Newtons Werken dargestellt ist, besäßen.“ Vgl. Montucla, *Gesch. d. Math.* III, S. 109; C. J. Gerhardt, *Die Entdeckung der Differentialrechnung*, Halle 1848, *Die Entdeckung der höheren Analysis*, Halle 1855; H. Weissenborn, *Die Principien der höheren Analysis*, als hist.-krit. Beitrag zur Gesch. der Math., Halle 1856; H. Sloman, *Le Anspruch auf die Erfindung der Differentialrechnung*, Lpz. 1857, englisch London

1860. Leibniz gebührt der Ruhm einer scharfsinnigen und relativ selbständigen, durch seine frühen Untersuchungen über Reihen von Differenzen mitbedingten Nacherfindung, die ihn zu einer für die Anwendung beträchtlich besseren Form des Infinitesimalkalküls, als Newton gefunden hatte, gelangen ließ; aber er hat den an sich im Interesse der historischen Wahrheit notwendigen und untadelhaften Prioritätsstreit in der späteren Zeit mit Mitteln geführt, die schwerlich eine Entschuldigung zulassen.

In Hannover hatte Leibniz die herzogliche Bibliothek zu verwalten, ferner die Geschichte des Fürstenhauses zu schreiben; in der Folge (seit 1691) hatte er im Auftrage Anton Ulrichs von Braunschweig-Wolfenbüttel auch die Oberaufsicht über die Wolfenbüttler Bibliothek zu führen. Seit 1678 war er als herzoglicher Hofrat, später als Geheimer Justizrat ein Mitglied der Kanzlei für Justizsachen, an deren Spitze der Vizekanzler Ludolph Hugo stand. Im Auftrage des Herzogs Ernst August, der 1679 seinem Bruder Johann Friedrich in der Regierung nachfolgte, machte L. auf einer 1687—1690 unternommenen Reise durch Deutschland u. Italien, die ihn 1688 nach Wien, 1689 nach Rom führte, Studien zur Geschichte des braunschweig-lüneburgischen Hauses. Er veröffentlichte u. a. die Sammelwerke: *Codex juris gentium diplomaticus* nebst beigefügter *Mantissa*, 1693—1700, *Accessiones historicae*, 1698, *Scriptores rerum Brunsvicensium illustrationi inservientes*, 1701—1711, und arbeitete an der nicht ganz zum Abschluß gebrachten, erst durch Pertz veröffentlichten Schrift: *Annales Brunsvicensis*. Bei den Verhandlungen, welche die Erhebung Hannovers zum Kurfürstentum (1692) betrafen, war auch Leibniz beteiligt.

Den Herzögen Johann Friedrich und Ernst August stand Leibniz als Ratgeber und Freund persönlich nahe, weniger dem Sohne und (seit 1698) Regierungsnachfolger Ernst Augusts, Georg Ludwig, um so mehr aber dessen Mutter, der bis 1714 lebenden Gemahlin Ernst Augusts, Sophie (einer Tochter Friedrichs V. von der Pfalz, Schwester der Prinzessin Elisabeth, der Descartes seine *Principia philosophiae* widmete). Ihre Tochter Sophie Charlotte (gest. 1705), die in Leibniz ihren Lehrer verehrte, ging mit der vollsten und für ihn selbst anregendsten Teilnahme auf seine philosophisch-theologischen Gedanken ein, auch nachdem sie (1684) an Friedrich von Brandenburg, seit 1688 Kurfürsten Friedrich III., seit 1701 preußischen König Friedrich I., vermählt worden war. Von ihr unterstützt, bewog Leibniz diesen zu der am 11. Juni 1700 erfolgten Stiftung der Sozietät der Wissenschaften zu Berlin, die später bei ihrer Umgestaltung und Verschmelzung mit der kurze Zeit bestehenden *Nouvelle Société littéraire* unter Friedrich II. 1744—1746 als *Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres* bezeichnet wurde. Vgl. das ausführliche und genau gearbeitete Werk von Christian Bartholmæss, *Hist. philosoph. de l'acad. de Prusse depuis Leibn.*, Paris 1850—1851; A. Trendelenburg, *L. u. d. philos. Thätigk. d. Akad. im vorig. Jahrh.*, akad. Vortrag, Berlin 1852, Aufs. VIII im 2. Bde. der *Histor. Beitr. zur Philos.*; Ad. Harnack, *Gesch. der Kgl. Preussisch. Akad. der Wissensch. zu Berlin*, 1. Bd., 1. Hälfte, Berlin 1900; Wilh. Dilthey, *Die Berliner Akad. der Wissensch., ihre Vergangenheit und ihre gegenwärtigen Aufgaben*, *Deutsche Rundschau*, 26, 1900, Heft 9 u. 10. Auch in Dresden, Wien und St. Petersburg hat Leibniz, obschon ohne unmittelbaren Erfolg, Akademien zu stiften gesucht. Das beste Mittel zur Hebung der geistigen Kraft sah er in solchen festorganisierten Sozietäten für wissenschaftliche und praktische Zwecke, indem er nach der ihn leitenden Idee der Harmonie die verschiedensten Elemente zu einem einheitlichen Ziele verbinden wollte, da die zerstreute Arbeit des einzelnen sich verhalte wie „Sand ohne Kalk“.

Vergeblich waren die Bemühungen um Reunion der protestantischen und katholischen Kirche, welche in den letzten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts eifrig betrieben wurden, und woran sich Leibniz neben dem hannoverschen Theologen Molanus von protestantischer Seite, katholischerseits aber anfangs besonders Spinola beteiligten. Spinola benutzte dabei die von Bossuet 1676 verfaßte „Exposition de la foi“ als dogmatische Grundlage. Leibniz schrieb (wohl um 1686) in ausgleichender Absicht das (erst 1819 veröffentlichte) „Systema theologicum“, eine Darstellung der Glaubenslehren in einer solchen Weise, die sowohl Protestanten als Katholiken annehmen könnten. Er hat in dieser Angelegenheit mit dem zum Katholizismus bekehrten Hugenotten Pellisson (1691 und 1692), dann mit Bossuet korrespondiert, der die Vereinigung nur als Rückkehr der Protestanten zum Katholizismus erstrebte und jede andere Form derselben abwies; an seiner Weigerung, die Frage, ob das tridentinische Konzil ein ökumenisches gewesen sei, als eine offene zu behandeln, scheiterte Leibnizens Bemühung. In den Jahren 1697—1706 hat Leibniz sich an Verhandlungen über eine Union der lutherischen und reformierten Konfession beteiligt, die besonders zwischen Hannover und Berlin geführt wurden, jedoch nur mit geringem unmittelbarem Erfolg. Auf Veranlassung der von Bayle in seinem Dictionnaire und anderen Schriften geäußerten philosophisch-theologischen Zweifel, über welche sich L. oft mit der Königin Sophie Charlotte unterhalten hatte, veröffentlichte dieser 1710 seine Theodicee mit einem vorausgeschickten, gegen Bayles Annahme, daß die Glaubenslehren mit der Vernunft unvereinbar seien, gerichteten Discours de la conformité de la foi avec la raison. Im Jahre 1711 traf Leibniz zu Torgau mit Peter dem Großen von Rußland zusammen, ebenso wiederum 1712 in Karlsbad, 1716 in Pymont und in Herrenhausen. Dieser Monarch schätzte ihn hoch, ernannte ihn zu seinem Geheimen Justizrat und ließ sich von ihm Ratschläge über die Beförderung der Wissenschaften und der Zivilisation im russischen Reiche erteilen; zu der Gründung einer Akademie der Wissenschaften in Petersburg, die jedoch erst nach Peters Tode erfolgte, gab Leibniz die erste Anregung. In Wien lebte er vom Dezember 1712 bis zum Ende August 1714. Er wurde am 2. Januar 1712 zum Reichshofrat ernannt, schon früher (vor 1692, vielleicht 1690) war er in den Adelstand erhoben worden; auch die Reichsfreiherrnwürde soll ihm erteilt worden sein. (Jos. Bergmann, L. in Wien, in den Sitzungsberichten der Wiener Akad., phil.-hist. Kl. XIII, 1854, S. 40—61; L. als Reichshofrath und dess. Besoldung, ebd. XXVI, 1858, S. 187—204; vgl. Zimmermann, L. u. d. ks. Akad. d. Wiss. in Wien, in Z.s Studien u. Kr., Wien 1870.) Während seines Aufenthaltes in Wien schrieb er 1714 für den Prinzen Eugen von Savoyen in französischer Sprache den Abriß seines Systems, der erst nach seinem Tode (s. oben) veröffentlicht worden ist. Nach Hannover kehrte er im September 1714 zurück, traf aber den Kurfürsten Georg Ludwig dort nicht mehr an, da derselbe bereits nach England, wo er als Georg I. den Thron bestieg, abgereist war. Leibniz arbeitete 1715 und 1716 hauptsächlich an seinen Annales Brunsvicensis. In eben diesen Jahren wurde er in einen, brieflich durch Vermittelung der Prinzessin von Wales, Wilhelmine Charlotte aus Ansbach, die besonders Leibnizens Theodicee hochhielt, geführten Streit mit Clarke (s. ob. S. 182) über seine philosophischen Grundlehren verwickelt, vor dessen Abschluß er am 14. November 1716 starb, nachdem er bei Hofe in Ungunst gefallen war. — Zwei Denkmäler sind Leibniz errichtet worden, eins in Hannover und eins in Leipzig, letzteres erst im Jahre 1883. Diderot sagt von Leibniz: „Dieser Mann hat allein Deutschland so viel Ruhm gebracht, wie Platon, Aristoteles und Archimedes zusammen Griechenland.“

§ 24. Die Entwicklung Leibnizens bis zur Aufstellung der Monadenlehre, als seiner eigentlichen philosophischen Tat, hat ziemlich lange Zeit gebraucht. Im Gegensatz zu Locke kam er dazu, die dogmatische Richtung des Philosophierens mit Descartes und Spinoza zu teilen. So hatte er unmittelbares Vertrauen zu dem menschlichen Denken, durch volle Klarheit und Bestimmtheit auch über den Erfahrungskreis hinaus zur Wahrheit zu gelangen, wenn er auch betreffs der Erfahrungserkenntnis sich nicht ganz frei von Skepsis hält. Aber er überschreitet den kartesianischen Dualismus zwischen Materie und Geist ebensowohl, wie den spinozistischen Monismus durch die Anerkennung einer Stufenreihe von Wesen in seiner Monadologie. Monade nennt Leibniz die einfache, unausgedehnte Substanz. Die Substanz ist das, was zu wirken vermag; die tätige Kraft (gleich der Kraft eines gespannten Bogens) ist das Wesen der Substanz. Die Monaden sind die wahrhaft so zu nennenden Atome; sie unterscheiden sich von den Atomen, welche Demokrit annimmt, teils dadurch, daß sie metaphysische, also nicht ausgedehnte Punkte sind, teils durch ihre tätigen Kräfte, welche in Vorstellungen bestehen. Die Atome sind voneinander durch Größe, Gestalt und Lage, aber nicht qualitativ durch innere Zustände, die Monaden dagegen voneinander qualitativ durch ihre Vorstellungen verschieden. Alle Monaden haben Vorstellungen; aber die Vorstellungen der verschiedenen Monaden haben verschiedene Grade der Klarheit. Vorstellungen sind klar, wenn sie die Unterscheidung ihrer Objekte möglich machen, andernfalls dunkel; sie sind deutlich oder bestimmt, wenn sie zur Unterscheidung der Teile ihrer Objekte zureichen, andernfalls unbestimmt oder verworren; sie sind adäquat, wenn sie absolut deutlich sind, d. h. auch zur klaren Erkenntnis der letzten oder absolut einfachen Teile in den Stand setzen. Die Vollkommenheit und die Tugend bestehen in klarem und deutlichem Vorstellen. Der Trieb nach Lust und Glück, der die Seele beherrscht, wird durch den Besitz dieser Vollkommenheit, d. h. durch die Glückseligkeit, erfüllt. Hiermit ist ein ethischer Intellektualismus gelehrt.

Gott ist die Urmonade, die primitive Substanz; alle anderen Monaden sind ihre Fulgurationen. Gott hat lauter adäquate Vorstellungen. Die Monaden, welche denkende Wesen oder Geister sind, wie die menschlichen Seelen, sind klarer und deutlicher Vorstellungen fähig, können auch einzelne adäquate Vorstellungen haben; sie haben als Vernunftwesen das Bewußtsein ihrer selbst und Gottes. Die Tierseelen haben Empfindung und Gedächtnis. Jede Seele ist eine Monade; denn das jeder Seele zukommende Wirken auf sich selbst beweist ihre Substantialität, und alle Substanzen sind Monaden. Was uns als ein

Körper erscheint, ist in Wirklichkeit ein Aggregat von vielen Monaden; nur infolge der Verworrenheit unserer sinnlichen Auffassung stellt sich uns diese Vielheit als ein kontinuierliches Ganzes dar. Die Pflanzen und Mineralien sind gleichsam schlafende Monaden mit unbewußten Vorstellungen; in den Pflanzen sind diese Vorstellungen bildende Lebenskräfte. Jeder endlichen Monade sind diejenigen Teile des Weltalls am klarsten, zu welchen sie in der nächsten Beziehung steht; sie spiegelt von ihrem Standpunkte aus das Universum.

Die Ordnung der Monaden erscheint in unserer sinnlichen Auffassung als die räumliche und zeitliche Ordnung der Dinge; der Raum ist die Ordnung der coexistierenden Phänomene, die Zeit ist die Ordnung der Succession der Phänomene. Der Vorstellungslauf in einer jeden Monade beruht auf immanenter Kausalität; die Monaden haben keine Fenster, um Einflüsse von außen aufzunehmen. Es beruht anderseits der Wechsel der Beziehungen der Monaden zueinander, ihre Bewegung, Verbindung und Trennung, auf rein mechanischer Kausalität. Aber zwischen dem Vorstellungslauf und den Bewegungen besteht eine von Gott vorausbestimmte (prästabilierte) Harmonie. Seele und Leib des Menschen stimmen zusammen, wie zwei anfänglich gleichgestellte Uhren von vollkommen gleichmäßigem Gange. Die bestehende Welt ist die beste unter allen möglichen Welten. Um dies zu erweisen, wird eine Rechtfertigung Gottes, Theodicee, gegeben. Mit der physischen Welt steht die moralische oder das von Gott beherrschte Reich der Geister in beständiger Harmonie. Über den mechanischen Ursachen stehen die Zweckursachen, von denen die ersteren abhängen. — So suchte Leibniz das Haltbare der platonisch-aristotelischen und der kartesischen Lehre in seiner Philosophie zu verbinden und in umfassendem Geiste die religiösen Anschauungen, die in ihm wirkliches Leben hatten, mit den naturwissenschaftlichen, zu deren Anerkennung er durch strenge Forschung gezwungen wurde, in Einklang zu bringen. Sein ganzes Streben ging auch in der Philosophie auf Ausgleichung der sich widerstrebenden Ansichten.

Auf die leibnizische Doktrin gehen außer den betreffenden Teilen in den umfassenderen Geschichtswerken, worunter bes. die Darstellung derselben von Erdmann (Vers. e. wiss. Darst. d. Gesch. d. neu. Phil., II. Bds. 2. Abth.: L. u. d. Entwickl. d. Idealism. vor Kant) und von Kuno Fischer hervorzuheben sind, Ldw. Feuerbach, Darstellg., Entwickl. u. Krit. der l'schen Phil., Ansbach 1837, 2. Aufl. 1844; Nourrisson, La phil. de L., Paris 1860; ferner manche ält. u. neuere Abhdlgn. u. Schriften, welche einzelne Seiten der l'schen Phil. betreffen. Geo. Bern. Bilfinger, Comm. de harmonia animi et corp. humani praestabilita, ex mente Leibnitii, Frcf. 1723, 2. ed. 1735, de origine et permissione mali, praecipue moralis, Frcf. 1724. Fr. Ch. Baumeister, Hist. doctrinae de optimo mundo, Gorliti 1741. G. Plouquet, Primaria monadologiae capita, Berol. 1748. De Justi, diss. qui a remporté le prix proposé par l'acad. des sc. de Prusse sur le système des monades, Berl. 1748. (Reinhard) diss., qui a remporté le prix prop. par l'acad. des sc. de Prusse sur l'optimisme, Berl. 1755. Kant üb. d. Optimismus, Kgsb. 1759, womit jedoch die spätere, vom krit. Standpunkt aus das Problem behandelnde

Schrift üb. d. Missling. aller philos. Versuche e. Theodicee zu vergleichen ist. Ancillon, *Essai sur l'esprit du Leibnitarianisme*, in den Abh. der ph. Kl. der Akad. der Wiss., Berl. 1816. Maine de Biran, *Expos. de la doctrine philos. de L.*, composé pour la Biogr. univ., Paris 1819. H. C. W. Sigwart, *Die l'sche Lehre von der prästabiliten Harmonie in ihr. Zusmh. mit früher. Philosophemen betrachtet.*, Tüb. 1822. G. F. Guhrauer, *Leibnitii doctrina de unione animae et corporis*, Inaug.-Diss., Berl. 1837. K. Mor. Kahle, *Ls vinculum substantiale*, Berl. 1839. G. Hartensteinii *commentatio de materiae apud Leibnitium notione et ad monadas relatione* (Zur Feier des 21. Juni 1846 als des zweihundertj. Geburtstages L.s), Lips. 1846, dazu *Additamentorum ad diss. de materiae apud Leibnitium notione* P. I. II, Lps. 1857. Eine Erweiterung und Ergänzung dieser Aufsätze in: Ueber Leibniz's L. von dem Verhältniss der Monaden zur Körperwelt, in H.s historisch-philosophisch. Abhandlung., Lpz. 1870, S. 469—537. H. will den Nachweis liefern, der ihm aber nicht gelungen ist, daß L. nicht den rein idealistischen Standpunkt einnahm, nach dem die Körperwelt nur aus seelenartigen Monaden besteht, sondern daß er ein materielles Substrat für die Körperwelt angenommen habe. S. dazu R. Zimmermann, *Ls Monadologie*, Wien 1847; L. und Herbart, e. Vergleichung ihrer Monadologien, Wien 1849. Ders., *D. Rechtsprincip bei L.*, Wien 1852; Ueb. *Ls Conceptualismus*, ebd. 1854 (aus d. Sitzungsber. der Wiener Akad., wiederabg. in den Stud. u. Kr., Wien 1870). Trendelenburg, *Das Verhältniss des Allgemeinen zum Besondern in Leibnizens philos. Betrachtung und dessen Naturrecht*; Bruchstücke in Leibnizens Nachlass, zum Naturrecht gehörig, in: *Historische Beiträge zur Philos.* Bd. II, S. 233—256 u. 257—282; ders. üb. *Ls Entwurf einer allgemeinen Charakteristik u. über die Elemente der Definition in Ls Philos.*, ebd. Bd. III, S. 1—47 u. 48—62. F. B. Kvet, *Ls Logik*; L. und Comenius, Prag 1857. Ueber *Ls Religionsphil.* handelt C. A. Thilo in der *Ztschr. f. ex. Philos.* Bd. V, 1864, S. 167—204. Em. Saisset, *Discours sur la philos. de L.*, Paris 1857. A. Foucher de Careil, *L., la philos. juive et la cabbale*, Paris 1861; L., Descartes et Spinoza, avec un rapport par Victor Cousin, Paris 1863. J. Bonifas, *Etude sur la théodicée de L.*, Paris 1863. Oscar Svahn, *Akad. Abh. üb. d. Monadenlehre*, Lund 1863. Hugo Sommer, *De doctrina, quam de harmonia praestabilita Leibnitius propos.*, Gött. 1866. Dan. Jacoby, *De Leibnitii studiis Aristoteleis* (inest ineditum Leibnitianum), diss. inaug., Berol. 1867. Ludw. Grote, *L. u. s. Zeit*, Hann. 1869. C. H. Plath, *Ls Missionsgedanken*, Berlin 1869. A. Pichler, *Die Theologie des L.* 2 Bde.; Münch. 1869—1870.

Jos. Durdik, *L. u. Newton*, Halle 1869. E. Du Bois-Reymond, *Leibnizische Gedanken der neueren Naturwissenschaft.*, Rede, Berl. 1870, wieder abgedr. in *Reden I.* Otto Caspari, *Ls Philos.*, Lpz. 1870. Ad. Brennecke, *Ls Beweise f. das Dasein Gottes*, in: *philos. Monatsh.* V, 1870, S. 42—63. Geo. Jellinek, *D. Weltanschauungen Ls und Schopenhauers*, e. Studie üb. Optimism. u. Pessimism., Leipziger In.-Diss., Wien 1872. A. Reinhardt, *Sind es vorzugsw. specul. od. naturw. Gründe, w. L. zur Aufstellg. s. Monadenlehre geführt haben?* Jena 1873. Hülsen, *L. als Pädagoge u. s. Ansichten üb. Pädagogik*, G.-Pr., Charlottenb. 1874. G. Class, *Metaphys. Voraussetzungen des l'schen Determinismus*, Tüb. 1874. H. G. Meyer, *L. u. Baumgarten als Begründer d. dtsh. Aesthetik*, Halle 1874. D. Nolen, *quid Leibnizius Aristoteli debuerit*, Paris 1875. J. Schmidt, *Leibniz u. Baumgarten. Ein Beitrag zur Gesch. der deutsch. Aesth.*, Halle 1875. D. Nolen, *La critique de Kant et la métaphysique de L.*, Par. 1875, s. auch dessen *Ausg. der Monadologie* ob. S. 181. M. Heinze, *L. in sein. Verhältn. z. Spinoza*, in d. *Ztschr. Im Neuen Reich*, 1875, II, S. 921—932. K. Bussenius, *Ueb. die Theodicee des Leibniz*, G.-Pr. v. Rossleben, 1876. Fr. Kirchner, *Leibniz' Psychologie*, Cöthen 1876. Ders., *Gottfr. Wilh. Leibniz. Sein Leben und Denken*, 1877. K. R. Geijer, *Huru förhåller sig L.' Metaf. till de första förutsättningarna för möjligheten af praktisk filos.*, Upsala 1876. Gust. Schulze, *Zur leibnizschen Theodicee*, in: *Zeitschr. f. Philos. u. philos. K.*, Bd. 70, 1877, S. 193—224. A. Schmarsow, *Leibniz u. Schottelius. Die unvorgreiflichen Gedanken untersucht u. herausgeg.*, in: *Quellen u. Forschungen zur Sprach- u. Kulturgesch. der germanisch. Völker*, herausgeg. v. B. ten Brink usw., No. 23, Strassb. 1877. Gegen Schmarsow, der die Abfassungszeit etwa ins J. 1680 setzt, verlegt dieselbe in die letzten Jahre des Jahrh. L. Neff, *im Progr. des Pro-u. R.-G. zu Durlach* 1880. A. Penjon, *De infinito apud Leibnitium*, Paris 1878. B. Penzler, *D. Monadenl. u. ihre Bez. zur griech. Ph.*, I.-D., Jena 1878. J. Frohshammer, *Monaden u. Weltphantasie*, Münch. 1879, namentl. S. 107—126.

Meissner, *Ls Streit mit Clarke über den Raum*, 1882. Le Viseur, *Ls Be-*

ziehungen zur Pädagogik, 1882. P. Harzer, Leibniz' dynamische Anschauungen, mit besonderer Rücks. auf d. Reform des Kräftemaasses u. d. Entwicklung des Princ. der Erhaltung der Energie, in: Vierteljahrsschr. f. wissenschaftl. Philos., 1882, S. 265—295. P. H., Ritter, De Monadenleer van Leibniz, Leiden 1882. L. Bräutigam, Lbnz. u. Herbart üb. d. Freiheit des menschl. Willens, Heidelb. 1882. Otto Engler, Darstellung u. Krit. des leibnizisch. Optimism., I.-D., Jena 1883. Rud. Eucken, L. u. Geulinx, in: Philos. Monatsh., 1883, S. 525—542. Segond, La monadologie avec notice sur la vie, les écrits et la phil. de L., Par. 1883. S. Auerbach, Zur Entwicklungsgesch. der leibnizsch. Monadenl., Berl. 1884. J. Th. Merz, Leibniz, Lond. 1884, ins Deutsche übers. Heidelb. 1886, eine trotz ihrer Kürze, 221 S., sehr brauchbare Monographie. Herm. Otto, L.s Erkenntnissl., I.-D., Lpz. 1884. Dav. Selver, Der Entwicklungsgang der leibnizschen Monadenl. bis 1695, I.-D., Lpz. 1885. Emil Wendt, D. Entwickel. der leibnizsch. Monadenl. bis zum Jahre 1695, I.-D., Berl. 1886. G. M. Mayer, D. Optimismus des L., I.-D., Jena 1886. F. Tönnies, L. u. Hobbes, in: Philos. Monatsh., 1887, S. 557—573. Ax. Harnack, L.s Bedeut. in d. Gesch. d. Mathemat., Stade 1887. A. Spannenkrebs, Die metaph. Princ. des Grundes u. d. Zweckes nach L., Würzb. I.-D., Bromberg. G. Glöckner, Die Gottesbegr. bei L., I.-D., Langensalza 1888. C. J. Gerhardt, L. üb. d. Begr. d. Bewegung, A. f. G. d. Ph., I, 211—215; ders., Zu L.s Dynamik, ebd., S. 566—581. A. W. Dieckhoff, L.s Stell. zur Offenbarung, Stade 1888. Ldw. Stein, L. in s. Verh. zu Spinoza auf Grundlage unedir. Materials entwicklungsgeschichtl. dargest., in Sitzungsber. d. Ak. d. Wiss. z. Berlin 1888, S. 615—662; viel ausführl. ders., L. u. Spinoza. Ein Beitrag zur Entwicklungsgesch. der Leibnizschen Philosophie. Mit neunzehn Ineditis aus dem Nachlass v. L., Berlin 1890. St. untersucht in umsichtiger und eingehender Weise das Verh. Leibnizens zu Spinoza u. giebt eine Entstehungsgesch. der Monadenlehre von 1680—1697. Vgl. übrigens C. J. Gerhardt, L. u. Spinoza, Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1889, S. 1075—1080. Jak. Ohse, Untersuchung üb. d. Substanzbegr. b. L., Dorpat 1888. Joh. Barchudarian, Inwiefern ist L. in d. Psychologie ein Vorgänger Herbarts? Jena 1889. Greg. Itelson, L. u. Montaigne, A. f. G. d. Ph. II, S. 471 f. W. Dieckhoff, L.s Stell. zur Offenbar., Rectoratsrede, Rostock 1889. Br. Rich. Martin, L.s Eth., Diss., Erlang. 1889. A. Trepte, D. moralische Uebel b. Augustin u. L., Diss., Halle 1889. K. Hissbach, Ist e. durchgehender Gegensatz zwisch. Spinoza u. L. vorhanden? Diss., Jena 1889. A. Thilo, Ueb. d. Begr. der Materie b. L., Ztschr. f. ex. Ph., 17, 1889, S. 34—49. Ferd. Gotthard Frz. Wernigk, L.' L. v. d. Freiheit des menschl. Willens, Würzb. 1890.

Ed. Dillmann, E. neue Darstell. der L.schen Monadenl., auf Grund der Quellen, Lpz. 1891, s. M. Schornstein, D.s Darstell. d. Leibnizsch. Monadenl., Diss., Erlangen 1894. Dillmann bringt eine neue, nicht leicht verständliche Auffassung der Monadenlehre Leibnizens, die in dem Satze gipfelt (S. 74): die Monaden sind „nicht die Ursachen, die Gründe der Erscheinungswelt, sondern sie sind die Principien der Erscheinungen selbst, sie sind die Seelen zu Körpern, die Substanzen zu Phänomenen, sie sind mit einem Worte die Repräsentationen der Phänomene“. Das System L.s soll ein durchaus einheitliches und widerspruchslos sein, die apriorische Ableitung des Systems wird verworfen und hiermit behauptet, daß die „Monadologie“ nicht die wahre Form der Monadenlehre darstelle, sondern nur ein Versuch sei, das, was L. auf ganz anderem Wege gefunden und auch sonst auf andere Gründe, nämlich auf die Natur der körperlichen Erscheinungen gestützt habe, a priori wieder abzuleiten. Es findet sich in der Auffassung Dillmanns viel Scharfsinn, aber ebenso viel Willkür, so daß es nicht möglich ist, ihr beizustimmen.

H. Fr. Beneke, L. als Ethiker, Diss., Erlang. 1891. P. Gesche, D. Ethik L.s, Diss., Halle 1891. C. J. Gerhardt, L. u. Pascal, Sitzungsber. d. Berl. Ak., Dez. 1891. Herm. Koppehl, D. Verwandtsch. L.s mit Thomas v. Aquino u. d. L. v. Bösen, Jena 1892. Frank Thilly, L.s Streit gegen Locke in Ansehung d. angeborenen Ideen, Diss., Heidelb. 1892. G. Wanke, Das Stetigkeitsges. b. L., Diss., Erlang. 1892. G. V. Leroy, D. philos. Probleme im Briefwechsel zwisch. L. u. Clarke, Diss., Giessen 1892. G. Wernick, D. Begr. der Materie b. L. in s. Entwickel. u. in s. historisch. Beziehungen, Diss., Jena 1893. A. Niethack, Leibniz' L. v. d. menschl. Wahlfreih., Diss., Halle 1894. v. Nostitz-Rieneck, L. u. die Scholastik, Philos. Jahrb. 1894. J. Capesius, D. Apperceptionsbegr. b. L. u. dessen Nachfolgern, Pr., Hermannst. 1894. Eth. Boirac, De spatio ap. Leibnitium. Thes., Par. 1894. E. Volz, Die Erkenntnisstheorien bei L. u. Kant, Diss., Rostock 1895.

A. Hannequin, *Quae fuerit prior Leibnitii philosophia de motu, de mente, de deo doctrina ante annum 1672*, Par. 1895. A. Weissmann, *L'influenza del Malebranche sulla filosofia del L.*, Diss., Bern 1895. H. Brömse, *D. metaphys. Kausalproblem* b. L., Diss., Rost. 1897. C. Lülmann, *Leibniz' Anschauung vom Christenth.*, Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., III, 1897, S. 60–81. E. Sigall, *Platon u. L. üb. die angeborenen Ideen*, I. Th., Pr., Czernowitz 1897, II. Th.: *L.s. Lehren üb. d. angeb. Ideen*, Pr., ebd. 1898. G. M. Bugarsky, *Die Natur u. der Determinism. des Willens bei L.*, Diss., Lpz. 1897. Seitz, *L.s. Monadensyst. u. d. Determinismus*, Philos. Jahrb. XI, 1898. Bernh. Frenzel, *Der Associationsbegr. b. L.*, Lpz. 1898. Otto Willareth, *D. L. vom Uebel b. L., seiner Schule in Dtschl. u. b. Kant*, Strassb. 1898. R. Hahn, *Die Entwickel. der Leibnizisch. Metaphys. u. d. Einfluss der Mathemat. auf dieselbe* b. z. J. 1686, Diss., Halle 1899. Ernst Hohenemser, *D. L. v. d. kleinen Vorstellung* b. L., Hdlb. 1899. Walth. Werckmeister, *Der Leibnizsche Substanzbegr.*, Halle 1899. J. Jasper, *L. u. d. Scholastik, e. histor.-krit. Abhandl.*, Diss., Lpz. 1899. H. F. Rall, *Der Leibnizische Substanzbegr. mit besonderer Berücksichtg. auf seine Entsteh. u. sein Verhältn. zur Körperlehre*, Diss., Halle 1899. R. Latta, *On the relation betw. the phil. of Spinoza and that of L.*, Mind. 1899. J. Rülf, *D. Apperception im philos. System des L.*, Diss., Bonn 1900. Bertand Russel, *A critical exposition on the philos. of L.*, Cambridge 1900. Piat, *La substance d'après L.*, Rev. Néoscolast., 17, 1900. Ant. Sicker, *Die Leibnizsch. Begriffe der Perception u. Apperception*, Bonn 1900. D. Leibniz-Kantische Apriorismus u. d. neuere Philos., Pr., Czernowitz 1900. J. Schmöger, *L. in s. Stell. zur tellur. Phys.*, Diss., Münch. 1901. Nostiz-Rieneck, *L. u. d. Scholastik*, Philos. Jahrb. VII. Ernst Cassirer, *Leibniz' System in seinen wissenschaftl. Grundlagen*, Marb. 1902. Das eingehendste Werk über die Philosophie Leibnizens. Nur tritt die Mathematik für L. zu sehr in den Vordergrund. Der Kraftbegriff soll z. B. seiner Definition nach nichts anderes sein als eine Ausführung und bestimmte Gestaltung des Differentialbegriffs. Sehr richtig führt Cassirer aus, wie bei Leibniz schon manche der neueren Anschauungen vorbereitet sind. S. dazu Conturat, *Le système de Leibniz d'après M. Cassirer*, Rev. de Métaph. et Morale, XI, 1902. R. Flugbeil, *D. Begr. der ewigen Wahrheiten b. L. m. e. einleitend. Übersicht der Gesch. dieses Begriffs in d. christl. Philos.* b. Descartes u. Spinoza, Diss., Lpz. 1902. Louis Couturat, *La logique de L.*, Paris 1902; ders., *Sur la métaphysique de L. avec un opuscule inédit*, Rev. de la Métaph. et de Mor. 10, 1902. Niestroj, *D. Willensfreiheit nach L.*, Philos. Jahrb. 15, 1902. H. Hoffmann, *Die Leibnizische Religionsphilosophie in ihr. geschichtl. Stellung*, Diss., Lpz. 1903. Fritz Rintelen, *Leibnizens Beziehungen zur Scholastik*, A. f. G. d. Ph., 16, 1903, S. 157–188, 307–334 (schätzt die Kenntnis und das Verständnis Leibnizens von der Scholastik zu gering). N. Rydberg, *Leibniz' Theodicee u. der Schopenhauer-Hartmannsche Pessimism.*, A. d. Schwedisch., Lpz. 1903. W. Volp, *D. Phänomenalität der Materie b. L.*, Diss., Erlang. 1903. A. Silberstein, *L.s. Apriorismus, im Verhältnis z. s. Metaphysik*, Berl. 1904. R. Achsel, *Üb. d. Zahlbegr. b. L.*, Pr., Wilmersdorf-Berl. 1905. Rich. Herbartz, *D. L. vom Unbewußten im Syst. L.s. Abh. zur Ph. u. ihr. Gesch.*, 1905. M. Zigmalkowski, *D. Bedeut. der prästabilierten Harmonie im Leibnizisch. System*, Diss., Erlang. 1905. Raoul Richter, *Leibniz' Stellung zur Skepsis*, Philos. Abhandl. M. Heinze gew., Berl. 1905, S. 207 bis 213. S. a. den Artikel über Leibniz von Prantl in der Allg. deutsch. Biographie. Über L.s. Beziehungen zu Platons Lehre s. H. v. Stein, *Gesch. d. Platonism.*, III, S. 250 ff.

Leibniz hat seine philosophische Doktrin in systematischer Ordnung niemals ausführlich, im Abriß jedoch besonders in der auf Wunsch des Prinzen Eugen von Savoyen niedergeschriebenen Darstellung und in der sog. Monadologie entwickelt. In ihm selbst gestaltete sich sein System erst allmählich, und zugleich fand er angemessen, sich in seinen für die Öffentlichkeit bestimmten Aufsätzen in Gedanken und Terminis nur schrittweise von den herrschenden philosophischen Richtungen, dem Aristotelismus und dem Kartesianismus, zu entfernen.

In einem Briefe aus dem Jahre 1714 an Remond de Montmort (in Erdmanns Ausg. der philos. Schriften, S. 701 f.) erzählt Leibniz über seinen philosophischen Bildungsgang: „Als ich die niedere Schule verlassen hatte, fiel ich auf die

neueren Philosophen, und ich erinnere mich, dass ich in einem Wäldchen bei Leipzig, das Rosenthal genannt, in einem Alter von fünfzehn Jahren einsam lustwandelte, um mit mir zu Rathe zu gehen, ob ich die substantiellen Formen beibehalten solle. Der Mechanismus gewann endlich die Oberhand und führte mich der Mathematik zu. Aber als ich die letzten Gründe des Mechanismus und der Bewegungsgesetze suchte, kehrte ich zur Metaphysik und zur Annahme von Entelechien zurück und vom Materiellen zum Formellen, und endlich begriff ich, nachdem ich mehrmals meine Begriffe berichtigt und weitergeführt hatte, dass die Monaden oder einfachen Substanzen die einzigen wirklichen Substanzen sind, und dass die materiellen Dinge nur Erscheinungen sind, aber wohl begründete und miteinander verknüpfte Erscheinungen.“ Vgl. den Brief an Thomas Burnett vom 8./18. Mai 1697, bei Gerhardt III, S. 205: *La plupart de mes sentiments ont été enfin arrêtés après une délibération de 20 ans (also etwa von 1660—1680), car j'ai commencé bien jeune à méditer et je n'avais pas encore 15 ans que je me promenais des journées entières dans un bois pour prendre parti entre Aristote et Démocrite. Cependant j'ai changé et rechangé sur de nouvelles lumières, et ce n'est que depuis environ 12 ans (also seit 1685) que je me trouve satisfait.*

Leibniz war eine durchaus versöhnende Natur, sein Ziel war die Vereinigung des Verschiedensten, die Aussöhnung des sich scheinbar Entgegengesetzten, wie er sich auch in Schriften unter dem Namen *Pacidius* einführt. Er beherrschte das ganze Wissen seiner Zeit als Fachmann in den einzelnen Disziplinen, griff praktisch auf den mannigfaltigsten Gebieten ein, wußte, bekannt mit den verschiedenen philosophischen Meinungen, diese in eine höhere Einheit zusammenzufassen und suchte sogar seine Philosophie mit den Lehren der Religion zu vereinigen, sah sich auch später gern in der Rolle des Theophilus. Er sagt, er verachte völlig nur solches, was auf bloße Täuschung hinauslaufe, wie die astrologische Wahrsagekunst; er billige beinahe alles, was er lese, und finde selbst an der lullischen Kunst noch etwas Achtungswertes und Brauchbares. Er hält dafür, die Wahrheit sei verbreiteter, als man anzunehmen pflege, und spricht von einer *perennis philosophia*; die Mehrheit der Sekten habe Recht in einem großen Teile ihrer affirmativen, aber nicht in ihren meisten negativen Sätzen. Nur gegen Spinoza will er sich durchaus ablehnend verhalten, so manche Ähnlichkeit sich auch gerade zwischen Spinozas Lehre und der seinigen findet. Zwar hat er sich dauernd und eingehend mit Spinoza beschäftigt, aus seiner Ethik verschiedene Auszüge angefertigt und sich von 1676—1679 nicht unfreundlich gegen seine Lehre verhalten, wenn er auch die Abweisung des Zweckes bei Spinoza entschieden tadelt. Aber nachdem er zu seiner Monadenlehre gelangt war, zeigte er sich deutlich ablehnend gegen Spinoza, dessen Pantheismus er als den diametralen Gegensatz zu seiner eigenen Philosophie ansah. So redet er von der Ethik als: *ouvrage, si plein de manquements, que je m'étonne*, sagt von Spinoza: *Sp. a prétendu démontrer, qu'il n'y a qu'une seule substance dans le monde, mais ces démonstrations sont pitoyables ou non-intelligibles. (Considérat. sur la doctrine d'un esprit univers. Erdm. 179.)*

Teleologen und Mechanisten haben nach Leibniz im Positiven ihrer Behauptungen beide Recht; denn der Mechanismus besteht ausnahmslos, aber er verwirklicht den Zweck. Schon früh denkt er gern daran, Demokrit mit Platon und Aristoteles auszusöhnen, doch neigt er sich später, indem er die *causae finales* als das Wesentliche betont, sich gegen Leugnung von Verstand und Willen in Gott bestimmt ausspricht, viel mehr Platon und Aristoteles zu. Man kann, sagt Leibniz, einen Fortschritt in der philosophischen Erkenntnis bemerken: Die Orientalen

haben schöne und große Vorstellungen von der Gottheit. Die Griechen haben das Schließen und überhaupt eine wissenschaftliche Form hinzugefügt. Die Kirchenväter haben das Schlechte beseitigt, das sie in der griechischen Philosophie fanden, die Scholastiker aber haben das Zulässige daraus für das Christentum nützlich zu verwenden gestrebt. Die Philosophie des Descartes ist gleichsam das Vorzimmer der Wahrheit; er hat erkannt, daß sich in der Natur stets die gleiche Kraft erhält; hätte er auch erkannt, daß die Gesamteinrichtung unverändert bleibt, so hätte er zum System der prästabilierten Harmonie gelangen müssen (bei Erdm. 702, vgl. S. 199). Doch fügt Leibniz, veranlaßt durch die scherzhafte Frage, ob er selbst uns aus dem Vorzimmer in das Kabinett der Natur zu führen gedenke, bescheiden hinzu, zwischen dem Vorzimmer und Kabinett liege das Audienzzimmer, und es werde genügen, wenn wir Audienz erhalten, ohne daß wir Anspruch machen, ins Innere zu dringen (*sans prétendre de pénétrer dans l'intérieur*, Erdmann, S. 123). Ähnlich, obschon in anderer Wendung, lautet Hallers bekanntes Wort: „Ins Innere der Natur dringt kein erschaffener Geist; glücklich, wem sie nur die äussere Schale weist“, worauf Goethe mit der Frage entgegnet: „Ist nicht Kern der Natur Menschen im Herzen?“ Über Haller, als Philosophen hat H. E. Jenny, Bern 1902, geschrieben.

Aus der lange währenden früheren philosophischen Entwicklung Leibnizens wollen wir folgende Schriften erwähnen und ihren Hauptinhalt kurz darlegen.

In der am 30. Mai 1663 verteidigten „*Disputatio metaphysica de principio individui*“, welche von einigem, aber nicht genauerem Studium der Scholastiker zeugt, behauptet Leibniz die nominalistische Thesis: *omne individuum sua tota entitate individuatur*, als deren erste Vertreter er Petrus Aureolus und Durandus (s. ob. Grdr. II, 8. Aufl., § 36) nennt. Wäre nicht die *entitas tota* das Prinzip der Individuation, so müßte dieses Prinzip entweder eine Negation sein oder eine Position, und in dem letzteren Falle entweder ein physischer, die Essenz näher bestimmender Teil, nämlich die Existenz, oder ein metaphysischer, die Spezies näher bestimmender Teil, nämlich die *Haeceitas*. Daß die Negation das individualisierende Prinzip sei, könnte, wie Leibniz mit Recht bemerkt, nur auf Grund der realistischen Voraussetzung: *universale magis esse ens, quam singulare*, angenommen werden. (In der Tat hat der Satz des Spinoza: *omnis determinatio est negatio*, die Überzeugung, daß der Substanz, die das Allgemeine ist, das Sein im vollsten Sinne zukomme, zur Voraussetzung.) Leibniz aber, überzeugt, daß das Individuum ein *ens positivum* sei, erklärt für unbegreiflich, wie dieses durch etwas Negatives konstituiert werden könne. Die Negation kann nicht die individuellen Merkmale hervorbringen (*negatio non potest producere accidentia individualia*). Die Meinung, daß die Existenz das Prinzip der Individualität sei, kommt entweder mit der Thesis, daß die *entitas* es sei, überein (nämlich wenn der Unterschied zwischen *essentia* und *existentia* nur für einen rationalen gilt, in welchem Sinne Leibniz die Ansicht seines Lehrers Scherzer deutet), oder sie führt (nämlich, wenn der Unterschied für einen realen gilt) auf die Absurdität einer Trennbarkeit der Existenz von der Essenz, so daß die Essenz auch nach Hinwegnahme der Existenz noch existieren müßte. Endlich prüft Leibniz die *Haeceitas*, die Scotus (sent. II, 3, 6 u. ö.) behauptet habe, und zu deren Verteidigung die Scotisten sich eidlich zu verpflichten pflegten. Der Behauptung, die Spezies werde durch die *differentia individualis* oder *Haeceitas* zum Individuum kontrahiert, gleich wie das Genus durch die spezifische Differenz zur Spezies, setzt Leibniz die nominalistische Doktrin entgegen, das Genus werde nicht durch irgend etwas zur Spezies, und diese nicht zum Individuum kontrahiert, weil Genus und

Spezies nicht außerhalb des Intellektes seien; es existieren in Wirklichkeit nur Individuen; was existiert, ist durch sein Dasein selbst etwas Individuelles. Hierdurch ist schon die Richtung des späteren leibnizschen Philosophierens angedeutet, namentlich die Betonung des Individualismus.

In den philosophischen Schriften der nächstfolgenden Zeit, der *Dissertatio de arte combinatoria*, der (von Spizelius so betitelten) *Confessio naturae contra atheistas*, der *Epistola ad Jacobum Thomasium*, die nebst der *diss. de stilo philosophico* Nizolii der Ausgabe der Schrift des Nizolius *De veris principiis et vera ratione philosophandi* vorgedruckt ist (über Nizolius vgl. ob. S. 38), erklärt sich Leibniz für die Ansicht, in welcher die Reformatoren der Philosophie, Bacon, Hobbes, Gassendi, Cartesius usw., im Gegensatz zu den Scholastikern miteinander übereinkommen, daß in den Körpern nur GröÙe, Figur und Bewegung, nicht verborgene Qualitäten oder Kräfte seien, nicht irgend etwas, das sich nicht rein mechanisch erklären lasse. Aber er will darum doch nicht Kartesianer heißen; er hält dafür, daß die aristotelische Physik mehr Wahrheiten enthalte als die kartesianische, daß, was Aristoteles über Materie, Form, Beraubtsein, Natur, Ort, Unendlichkeit, Zeit, Bewegung lehre, größtenteils unerschütterlich feststehe. Auch finde derselbe mit Recht den letzten Grund aller Bewegung im göttlichen Geist; zweifelhaft sei die Existenz oder Nicht-Existenz eines leeren Raumes; unter der substantiellen Form sei nur der Unterschied der Substanz eines Körpers von der Substanz eines andern Körpers zu verstehen. Was Aristoteles über Materie, Form und Bewegung abstrakt vortrage, könne in einer Weise aufgefaßt werden, daß es mit der Lehre der Neueren über die Körper zusammenstimme. Leibniz billigt des Nizolius Bekämpfung der Scholastik, die bei dem Mangel an Erfahrung und Mathematik die Natur nicht zu erkennen vermochte, tadelt aber seine zu weit gehende Bekämpfung des Aristoteles selbst und seine extrem nominalistische Ansicht, daß das Genus nur eine Zusammenfassung (*collectio*) von Individuen sei, wodurch die Möglichkeit der wissenschaftlichen Demonstration aus allgemeinen Sätzen aufgehoben werde, und nur die Induktion als bloÙe Zusammenstellung gleichartiger Erfahrungen übrig bleibe.

Das von Erdmann veröffentlichte Autographon: *De vita beata* enthält kartesianische Sätze, besonders aus Briefen vom Jahre 1645 an die Prinzessin Elisabeth von der Pfalz über die Moral des Seneca (s. Trendelenburg, *Hist. Beitr. zur Ph.*, II, 1855, Abh. 5, S. 192—232). In der Ethik hat Leibniz dem Descartes eine höhere Autorität als in der Physik eingeräumt. Doch ist zweifelhaft, ob und inwieweit Leibniz sich jene Sätze angeeignet oder dieselben nur als kartesianische so wie seine Exzerpte aus Platon, Spinoza zusammengestellt habe.

In den *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, die 1664 in den *Acta Eruditorum Lipsiensium* erschienen, modifiziert Leibniz kartesianische Begriffe. Die Erkenntnis (*cognitio*) ist dunkel oder klar (*vel obscura vel clara*), die klare Erkenntnis ist verworren oder deutlich (*vel confusa vel distincta*), die deutliche Erkenntnis ist unangemessen oder angemessen (*vel inadaequata vel adaequata*), ferner symbolisch oder intuitiv; die adäquate und zugleich intuitive Erkenntnis ist die vollkommenste. Leibniz definiert: *Obscura est notio, quae non sufficit ad rem repraesentatam agnoscendam. — Unde propositio quoque obscura fit, quam notio talis ingreditur; clara ergo cognitio est quum habeo unde rem repraesentatam agnoscere possim. Confusa est, quum non possum (distincta, quum possum) notas ad rem ab aliis discernendam sufficientes sepa-*

ratim enumerare, licet res illa tales notas atque requisita revera habeat, in quae notio ejus resolvi possit; — quae enumeratio est definitio nominalis; — datur cognitio distincta notionis indefinibilis, quando ea est primitiva sive nota sui ipsius. Cognitio est adaequata, quum id omne, quod notitiam distinctam ingreditur, rursus distincte cognitum est, seu quum analysis ad finem usque producta habetur. Quum notio valde composita est, non possumus omnes ingredientes eam notiones simul cogitare; ubi tamen hoc licet, vel saltem in quantum licet, cognitionem voco intuitivam. Leibniz macht von diesen Bestimmungen eine Anwendung auf das ontologische Argument für das Dasein Gottes in dessen (kartesianischer) Form: Was aus der Definition eines Dinges folgt, kann von diesem Dinge prädiiziert werden; die Existenz folgt aus der Definition Gottes als des Ens perfectissimum vel quo majus cogitari non potest (denn die Existenz ist eine der Vollkommenheiten); also kann die Existenz von Gott prädiiziert werden. — Er meint, es folge nur, daß Gott, falls er möglich sei, existiere; denn der Schluß aus der Definition setze voraus, daß die Definition eine Realdefinition sei, d. h. keinen Widerspruch involviere: die Nominaldefinition nämlich enthalte nur die zur Unterscheidung dienenden Merkmale, die Realdefinition aber konstatiere die Möglichkeit der Sache. Diese Möglichkeit werde a priori aus der Vereinbarkeit sämtlicher Prädikate miteinander, d. h. daraus erkannt, daß bei vollständiger Analyse kein Widerspruch sich zeige, der bei dem Gottesbegriff dadurch ausgeschlossen sei, daß derselbe nur Realitäten in sich fasse.*)

Leibniz warnt vor dem Mißbrauch des kartesianischen Prinzips: quidquid clare et distincte de re aliqua percipio, id est verum seu de ea enunciabile. Oft erscheine uns als klar und deutlich, was dunkel und verworren sei; jener Satz reiche nur dann zu, wenn die oben aufgestellten Kriterien der Klarheit und Deutlichkeit angewandt werden, die Vorstellungen widerspruchsflos und die Lehrensätze nach den Regeln der gewöhnlichen (aristotelischen) Logik durch genaue Erfahrung und fehlerlose Beweisführung gesichert seien.**)

Leibniz hält dafür, daß es gelingen könne, alles Denken auf ein Rechnen und die Denkrichtigkeit auf Richtigkeit der Rechnung zurückzuführen, wenn für die einfachsten Begriffe und für die Verbindungsweisen der Begriffe überhaupt Zeichen von solcher Angemessenheit gefunden würden, wie die Mathematik auf

*) Der kategorische Schluß aus der Definition setzt aber nicht bloß die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit des definierten Gegenstandes voraus; die Definition zeigt nur die Notwendigkeit der Verknüpfung des Prädikates mit dem Subjekte, nicht die der Setzung des Subjektes selbst, führt also an sich zu einem hypothetischen Satze, der nur dann, wenn anderweitig die Wirklichkeit und nicht bloß die Möglichkeit des Subjektes dargetan ist, in einen kategorischen Satz übergeht. Kant hat mit Recht das kartesianische Argument mit Einschluß der leibnizischen Ergänzung desselben bestritten.

**) Daß das Kriterium der Wahrheit, welches in der Klarheit und Deutlichkeit der Erkenntnis gefunden wird, gar sehr die Gefahr der Selbsttäuschung mit sich führe und der Reduktion auf die durch die logischen Normen bedingte Denknotwendigkeit bedürfe, lehrt Leibniz mit Recht; aber er geht auch hier nicht weit genug, sofern er von der vollen Klarheit, Deutlichkeit und Denkrichtigkeit sofort die volle Übereinstimmung mit dem Sein erwartet und nicht untersucht, ob und inwieweit die menschliche Erkenntnis Elemente von subjektivem Charakter enthalte, die durch die Klarheit und logische Richtigkeit des bloß auf die Objekte gerichteten Denkens niemals aufgehoben, noch auch von den objektiv gültigen Elementen gesondert, sondern nur durch ein auf die Erkenntnis selbst gerichtetes Denken in ihrem subjektiven Charakter erkannt werden können, was später Kant durch seine Vernunftkritik zu leisten unternahm.

ihrem Gebiete solche besitzt, und zwar insbesondere in der durch Vieta eingeführten allgemeinen Bezeichnung der Zahlen mittelst der Buchstaben (Vieta, In artem analyticam Isagoge seu algebra nova, 1635, wo S. 8 die Erklärung gegeben wird: *logistica numerosa est, quae per numeros, speciosa, quae per species seu rerum formas exhibetur, utpote per alphabetica elementa*). Hierauf zielt sein schon in seiner Jugendzeit ausgebildeter und bis zum Alter festgehaltener, in manchen Schriften und Briefen erwähnter Plan einer *Characteristica universalis* (*Spécieuse générale*) ab, der jedoch ein bloßes Projekt geblieben ist. (Was Leibniz beabsichtigte, inwieweit er besonders an Gregor Dalgarn, *Ars signorum, vulgo character universalis et lingua philosophica*, London 1661, und daneben auch an John Wilkins, *An essay toward a real character and a philosophical language*, London 1668, anknüpfte, wieweit seine eigenen, zahlreichen, jedoch sporadischen und schwankenden Versuche ihn geführt haben, ferner, was zum Behufe einer partiellen Ausführung des leibnizischen Projektes, aber auf dem Grunde der kantischen Kategorienlehre, durch Ludw. Benedikt Trede, den Verfasser der 1811 zu Hamburg anonym erschienenen Schrift: „Vorschläge zu e. nothwend. Sprachlehre“ geschehen sei, weist Trendelenburg nach in seiner Abhandlung: Ueber Leibnizens Entwurf einer allgemeinen Charakteristik, in *Histor. Beitr. z. Philos.*, III, S. 1 ff. Soweit der Grundgedanke Gültigkeit hat, wird er durch die Zeichen der Mathematik, Chemie usw. realisiert.)

Der Sammlung von Staatsverhandlungen und Verträgen seit dem Ende des 11. Jahrh., welche L. unter dem Titel: „*Codex juris gentium diplomaticus*“ 1693 zu Hannover erscheinen ließ, hat er eine Reihe von Definitionen ethischer und juridischer Begriffe vorangeschickt. Die Streitfrage, ob es eine uninteressierte Liebe, *amor non mercenarius*, ab *omni utilitatis respectu separatus*, gebe, sucht Leibniz durch die Definition zu lösen: Liebe heißt, sich an dem Glücke eines andern erfreuen (*amare sive diligere est felicitate alterius delectari*), in welcher einerseits die Beziehung auf unseren eigenen Genuß festgehalten, anderseits aber die Quelle desselben in dem Glücke des andern selbst gefunden wird, welche letztere Bestimmung der spinozistischen Definition fehlt: *amor est laetitia concomitante idea causae externae*. Die Liebe ist ein Affekt, welcher durch die Vernunft geleitet werden muß, damit die Tugend der Gerechtigkeit daraus erwachse. Leibniz definiert: *Benevolentia est amandi sive diligendi habitus* (die durch häufige gleichartige Betätigung aus der Fähigkeit, *divinus*, hervorgegangene Fertigkeit, § 43, nach der aristotelischen Terminologie, s. Grdr. Bd. I, § 50). *Caritas est benevolentia universalis*. *Iustitia est caritas sapientis, hoc est sapientiae dictata sequens*. *Vir bonus est qui amat omnes quantum ratio permittit; iustitia est virtus hujus effectus reatrix*. Leibniz unterscheidet drei Stufen des natürlichen Rechts: das strenge Recht (*jus strictum*) in der ausgleichenden Gerechtigkeit (*iustitia commutativa*), die Billigkeit oder Liebe im engeren Sinne (*aequitas vel angustiore vocis sensu caritas*) in der austeilenden Gerechtigkeit (*iustitia distributiva*) und die Frömmigkeit oder Rechtlichkeit (*pietas vel probitas*) in der allgemeinen Gerechtigkeit (*iustitia universalis*). Die ausgleichende Gerechtigkeit, lehrt Leibniz im Anschluß an Aristoteles (s. Grdr. Bd. I, § 50), berücksichtigt keine anderen Unterschiede zwischen den Menschen, als die, welche aus dem jedesmaligen Verkehre selbst hervorgehen (*quae ex ipso negotio nascuntur*), und betrachtet im übrigen die Menschen als einander gleich. Die distributive Gerechtigkeit zieht die Verdienste der einzelnen in Betracht, um nach dem Maße derselben den Lohn (oder die Strafe) zu bestimmen. Das strenge Recht ist erzwingbar; es dient zur Vermeidung der Verletzungen und Aufrechterhaltung des Friedens; die Billigkeit

oder Liebe in der austeilenden Gerechtigkeit aber zielt auch auf positive Beförderung des Glückes ab, jedöch nur des irdischen. Die Unterwerfung aber unter die ewigen Gesetze der göttlichen Monarchie ist die Gerechtigkeit in dem allgemeinen Sinne, in welchem sie (nach Aristoteles) alle Tugenden in sich begreift. L. versucht auch, und zwar schon in der Schrift über die Methode der Jurisprudenz, diese drei Stufen: *jus strictum, aequitas, pietas*, auf die drei Rechtsgrundsätze zurückzuführen: *neminem laedere, suum cuique tribuere* oder, höher gefaßt, *cunctis prodesse, honeste vivere* (bei welcher Deutung freilich mehr Leibnizens eigener Rechtsbegriff als der der römischen Juristen maßgebend gewesen ist, nach welchem letztern *justitia est constans et perpetua voluntas suum cuique tribuendi*, Digest. I, 1, 10, aus Ulpian).

Leibnizens selbständiges philosophisches Lehrgebäude ruht auf der Grundansicht, daß die theologisch-teleologische und physikalisch-mechanische Weltauffassung einander nicht ausschließen dürfen, sondern durchgängig miteinander zu vereinigen seien. Die einzelnen Vorgänge in der Natur können und müssen mechanisch erklärt werden, ohne daß wir doch dabei ihrer Zwecke uneingedenk sein dürfen, welche die Vorsehung gerade durch den Mechanismus zu verwirklichen weiß. Die Prinzipien der Physik und Mechanik aber hängen selbst wieder von der Leitung einer obersten Intelligenz ab und können nur erklärt werden, indem wir diese Intelligenz in Betracht ziehen. Die wahre Physik muß aus den göttlichen Vollkommenheiten geschöpft werden; auf diese Weise muß man die Frömmigkeit mit der Vernunft vereinigen. Beispielsweise folgert Leibniz aus der göttlichen Weisheit, daß an Geordnetes Geordnetes als Folge geknüpft sei, demgemäß an kontinuierliche Veränderungen im Gegebenen wiederum kontinuierliche Veränderungen in dem, was daraus abzuleiten ist. Er sagt: *Lorsque la différence de deux cas peut être diminuée au dessous de toute grandeur donnée, in datis ou dans ce qui est posé, il faut qu'elle se puisse trouver aussi diminuée au dessous de toute grandeur donnée in quaesitis ou dans ce qui en résulte.* Dies ist die „*loi de continuité*“, welche Leibniz zuerst in einem Briefe an Bayle in den *Nouvell. de la republ. des lettres*, par Bayle, Amst. 1687, aufgestellt hat. Leibniz gibt zu, daß in den „*choses composées*“ mitunter eine kleine Veränderung eine sehr große Wirkung habe; aber „à l'égard des principes ou choses simples“ könne das nicht so sein, denn sonst wäre die Natur nicht das Werk einer unendlichen Weisheit. Zwischen allen Hauptklassen der Wesen (z. B. zwischen Pflanzen und Tieren) muß es eine kontinuierliche Folge von Mittelwesen geben, wodurch eine „*connexion graduelle des espèces*“ hergestellt wird. *Tout va par degrés dans la nature et rien par saut, et cette règle à l'égard des changements est une partie de ma loi de la continuité.* (*Nouv. ess.* IV, 16, ed. Erdm. p. 392.)

Die Lehre von den Monaden, die sich allmählich bei Leibniz herausgebildet hat, indem er besonders durch die Dynamik und die Atomistik zu seinem Begriff der individuellen Substanz gelangte, hat er in seinem *Discours de métaphysique* 1686 als in einem ersten Entwurfe niedergelegt (s. die für Arnauld bestimmte ausführliche Inhaltsangabe als Beilage zu einem Brief an den Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels), worin wir überhaupt seine damaligen metaphysischen Ansichten finden. Er hat diese Lehre sowie die von der prästabilierten Harmonie zuerst einzelnen mitgeteilt, insbesondere Arnauld brieflich seit 1686, am bestimmtesten in einem Venedig 23. März 1690 datierten Schreiben, dann öffentlich in verschiedenen Artikeln im *Journal des Savans* und in den *Acta*

erudit. Lipsiensium. Bereits in einer mathematischen, in den *Acta erudit.* 1686 erschienenen Abhandlung: *Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii et aliorum circa legem naturae, secundum quam volunt a Deo eandem semper quantitatem motus conservari*, dann in dem ebd. 1695 erschienenen *Specimen dynamicum pro admirandis naturae legibus circa corporum vires et mutuas actiones detegendis et ad suas causas revocandis* hat Leibniz den Beweis für seine Behauptung zu führen gesucht, daß nicht, wie Descartes annahm, die Quantität der Bewegung, sondern vielmehr die Größe der Kraft, die nicht durch das Produkt aus der Masse und Geschwindigkeit (mv), sondern aus der Masse und der die Geschwindigkeit erzeugenden Fallhöhe, oder (was auf dasselbe hinausläuft) aus der Masse und dem Quadrate der Geschwindigkeit (mv^2) bestimmt sei, sich im Universum stets unverändert erhalte. Leibniz folgert hieraus, daß die Natur des Körpers nicht in der bloßen Ausdehnung bestehen könne, wie Descartes annahm, auch nicht, wie Leibniz selbst früher mit Gassendi und anderen geglaubt hatte und noch in dem Briefe an Jac. Thomasius 1669 annimmt, bloß in der Ausdehnung und Undurchdringlichkeit, sondern auch die Fähigkeit des Wirkens involviere. Die Annahme einer bloßen Passivität könnte leicht zu Spinozas theologischer (oder antitheologischer) Ansicht führen, daß Gott die einzige Substanz sei. Vgl. Leibnizens *Epistola de rebus philosophicis ad Fred. Hoffmann*, 1699, in *Erdm.s* Ausg. S. 161: *pulchre notas, in mere passivo nullam esse motus recipiendi retinendique habilitatem, et adempta rebus vi agendi, non posse eas a divina substantia distingui incidique in Spinosismum*. Anderseits aber lag in dem Maße, wie der Körper nicht als bloß ausgedehnt, sondern als kraftbegabt erschien, also das von Descartes angenommene dualistische Verhältnis zwischen der bloß ausgedehnten und der bloß denkenden Substanz aufgehoben wurde, Spinozas (psychologischer) Grundgedanke einer substantiellen Einheit von Leib und Seele nahe. Leibniz würde in diesem Betracht den Spinozismus haben billigen müssen, wenn er an der Ansicht, daß es ausgedehnte Substanzen gebe, hätte festhalten können. Er hält aber dafür, daß die Teilbarkeit des Körpers beweise, daß derselbe ein Aggregat von Substanzen sei; daß es keine kleinsten unteilbaren Körper und Atome gebe, weil dieselben immer noch ausgedehnt, also auch Aggregate von Substanzen sein würden; daß die wirklichen Substanzen, aus denen die Körper bestehen, unteilbar, unerzeugbar und unzerstörbar (nur durch Schöpfung entstehend, nur durch Vernichtung vergehend, sofern Gott sie schaffen oder vernichten will) und in gewissem Betracht den Seelen, die Leibniz gleichfalls als unteilbare Substanzen betrachtet, ähnlich seien. Diese unteilbaren, unräumlichen Substanzen nennt Leibniz *Monaden*, jedoch erst seit 1697, indem er den Terminus vielleicht von Giordano Bruno, vielleicht auch von Frz. Mercur. van Helmont herübernahm, jedoch von letzterem entschieden nicht die Monadenlehre (s. Stein, L. und Spinoza, S. 207 ff.). Er sagt: Spinoza würde Recht haben, wenn es keine Monaden gäbe. (*Lettre II. à Mr. Bourguet*, in *Erdm.s* Ausg. S. 720: *De la manière que je définis perception et appétit, il faut que toutes les monades en soient douées. Car perception m'est la représentation de la multitude dans le simple, et l'appétit est la tendance d'une perception à une autre; or ces deux choses sont dans toutes les monades, car autrement une monade n'aurait aucun rapport au reste de choses. Je ne sais comment vous pouvez en tirer quelque Spinosisme; au contraire c'est justement par ces monades que le Spinosisme est détruit. Car il y a autant de substances véritables et pour ainsi dire de miroirs vivans de l'univers toujours subsistans ou d'univers concentrés qu'il y a de monades, au lieu que, selon Spinoza, il n'y a qu'une seule substance. Il aurait raison, s'il n'y avait point de monades et alors tout, hors de Dieu, serait passager usw.*).

In der Abhandlung: *Système nouveau de la nature et de la communication des substances aussi bien que de l'union, qu'il y a entre l'âme et le corps* (Journ. des Savans 1695), sagt Leibniz, er habe nach mancherlei Meditationen sich schließlich überzeugt, daß es unmöglich sei, die Gründe einer wahren Einheit in der Materie allein oder in dem, was nur passiv sei, zu finden, weil darin alles ins Unendliche hin nur ein Konglomerat von Teilen sei. Da es Zusammengesetztes gebe, so müsse es auch einfache Substanzen geben, die als wahre Einheiten nicht materielle, sondern nur formelle Atome, gleichsam „metaphysische Punkte“ (*points métaphysiques*, Erdm. p. 126) sein können, die gleich den mathematischen Punkten exakte Punkte sind, aber nicht gleich diesen bloße modalités, sondern an und für sich realiter existierende Punkte (*points de substance*). Daß die Seele eine einfache Substanz sei, hat Leibniz, durch die kartesianische Doktrin von dem Sitz der Seele veranlaßt, schon früh angenommen. Das Gemüt, sagt er in einem Briefe an den Herzog Joh. Fr. von Braunschweig-Lüneburg vom 21. Mai 1671, müsse an einem Orte sein, wo alle Bewegungen, die uns von den Sinnesobjekten imprimiert werden, zusammentreffen, also in einem Punkt; geben wir dem Gemüt einen größeren Platz, so hat es *partes extra partes* und kann also „nicht auf alle seine Stücke und *actiones reflectiren*“. Aber zur Zerlegung der Materie in punktuell einfache Substanzen ist L. erst später, wohl erst um 1685, fortgegangen.

Die wahren Einheiten oder einfachen Substanzen sind zu definieren mittelst des Begriffs der Kraft. Es hat diese Lehre Ähnlichkeit mit der eines englischen Arztes Glisson, des Verfassers eines *Tractatus de natura substantiae energetica seu de vita naturae*, Lond. 1672, der allen Substanzen Bewegung, Trieb und Vorstellung zuschreibt, wenn sich auch wahrscheinlich Leibniz nicht an diesen angeschlossen hat, wie H. Marion will in: *Franc. Glissonius quid de natura substantiae . . . senserit, et utrum Leibnitio de naturae substantia cogitanti quidquam contulerit*, Lut. Par. 1880. Auch erinnert sie an die Aufstellungen englischer Platoniker, wie Mores und besonders Cudworths, der eine *vis plastica* annahm. — Die aktive Kraft (*vis activa*) ist, wie Leibniz in der *Abb. De primae philos. emendatione et de notione substantiae*, in *Act. Erud.* 1694, sagt, ein Mittleres zwischen der bloßen Fähigkeit des Wirkens und dem Wirken selbst; die bloße Fähigkeit bedarf der positiven Anregung von außen, die aktive Kraft aber nur der Hinwegräumung der Hindernisse, um die Wirkung zu üben, wie die gespannte Sehne eines Bogens nur gelöst zu werden braucht, um ihre Kraft zu äußern. In den um 1714 verfaßten *Principes de la nature et de la grâce, fondées en raison*, in Erdm.s Ausg. S. 714, definiert Leibniz: *La substance est un être capable d'action*. Doch ist in jeder endlichen Monade auch Passivität, welche Leibniz als *materia prima* bezeichnet, im Unterschied von dem Aggregat oder der Masse als der *materia secunda*, die uns als etwas Ausgedehntes erscheint; nur Gott ist *actus purus*, frei von jeder Potentialität. Die Passivität bekundet sich als die Widerstandsfähigkeit (*antitypia*), worauf die Undurchdringlichkeit der Masse beruht (*Op. ph. ed. Erdm. p. 157; 678*). Müssen wir die Substanzen mittelst des Begriffs der Kraft denken, so folgt daraus, sagt Leibniz in dem *Syst. nouv.*, „quelque chose d'analogique au sentiment et à l'appétit“; man muß die Substanzen auffassen „à l'imitation de la notion que nous avons des âmes“. Jede Substanz hat Perzeptionen und Tendenzen zu neuen Perzeptionen. In sich selbst trägt sie das Gesetz der Fortsetzung der Reihe ihrer Wirkungen (*legem continuationis seriei suarum operationum*, Brief an Arnould 1690, in Erdmanns Ausg. S. 107). Jede Substanz hat eine repräsentative Natur, sie stellt das Universum vor, aber die eine deutlicher als die andere, und eine jede von ihrem

Standpunkte aus, mit größerer Klarheit in bezug auf die Dinge, zu denen sie in der nächsten Beziehung steht, mit geringerer Klarheit in bezug auf die übrigen (*Principes de la nat. et de la grâce*, 3 ff., bei Erdm. S. 715 ff.). Wer Eine Monade vollständig erkennte, würde in ihr das All erkennen, dessen Spiegel (*miroir*) sie ist; sie selbst erkennt nur, was sie klar vorstellt. Demgemäß repräsentiert jede Monade das Universum gemäß ihrem eigentümlichen Gesichtspunkte (*selon son point de vue; . . . les points mathématiques sont leur point de vue, pour exprimer l'univers*). Hierdurch sind alle Monaden und alle Monadenkomplexe voneinander verschieden; es gibt im Universum nicht zwei einander vollkommen gleiche Objekte; was qualitativ unterscheidbar ist, ist schlechthin identisch (*principium identitatis indiscernibilium*, Monad. 9 u. ö., das schon bei den Stoikern vorkommt, s. Grundr. I, 9. Aufl.). Darauf, daß jede Monade von ihrem Standpunkte aus das Universum spiegelt, beruht die von Gott, dem Schöpfer der Monaden, zwischen ihnen allen von Anfang an gesetzte Harmonie (*harmonia praestabilita*, *harmonie préétablie*, der Ausdruck von Leibniz zuerst gebraucht in einem Br. an Basnage de Beauval, Jan. 1696, mit dem Zusatz: *s'il m'est permis d'employer ce mot*; nach Bayle stammt er von dem Pater François Lamy, einem Anhänger Malebranches, der ihn im *Traité 2 de la connaissance de soi-même*, S. 226 anwendet). Sie spiegelt dasselbe nur zum geringsten Teil mit Klarheit, zum großen Teil aber in dunklen, jedoch in ihr wirklich vorhandenen und wirksamen Vorstellungen. Leibniz sagt: *c'est aussi par les perceptions insensibles que j'explique cette admirable harmonie préétablie de l'âme et du corps et même de toutes les monades ou substances simples, qui supplée à l'influence insoutenable des uns sur les autres* (*Nouv. Ess., Avant-propos*, bei Erdm. S. 197 f.). Die Vorstellungen heißen bei Leibniz *perceptions*. Es haben demnach alle Monaden die gleichen *perceptions*, aber sie unterscheiden sich dadurch voneinander, daß die einen weniger die andern mehr von diesen Vorstellungen apperzipieren, d. h. sich ihrer bewußt werden, und die einen mehr, die andern weniger klare und deutliche Vorstellungen haben. Unter Apperzeption versteht er also die bewußte Aneignung eines Vorstellungsinhalts. (Ganz anders Herbart.) Die unbewußten Vorstellungen, mit denen Leibniz einen sehr wichtigen Begriff in die Psychologie eingeführt hat, heißen *les petites oder insensibles perceptions*. Wie sich das Brausen des Meeres, das wir am Meeresufer hören, aus den vielen Geräuschen der einzelnen Wellen zusammensetzt, die wir nicht hören, da sie zu gering dazu sind, ohne doch ganz wirkungslos auf uns zu sein — Perception, aber nicht Apperzeption —, so setzt sich jede bewußte Vorstellung aus vielen im Untergrunde der Seele sich abspielenden dunkeln, unbewußten Vorstellungen zusammen. Diese machen es möglich, daß die Seele einen unendlichen Inhalt in sich hat, ein Spiegel der ganzen Welt ist. Sie sind auch der Grund für die scheinbar willkürlichen Bewegungen, für die Kontinuität im Innern, für den Hervorgang des Späteren aus dem Früheren. Die Entwicklung der Monaden geht darauf hin, die Perceptionen zur Apperzeption zu bringen und zur vollen Klarheit der Vorstellungen zu kommen. Je nach der Deutlichkeit, mit der die Vorstellungen bewußt werden, richtet sich die Vollkommenheit einer Monade. Die Freude an der Vollkommenheit ist die Glückseligkeit, die unser letztes Ziel ist, nach der unsere Natur vor allem trachtet. Je vollkommener aber eine Monade ist, je deutlichere Vorstellungen sie hat, desto mehr wird sie sich des Zusammenhangs mit allen anderen Monaden bewußt; sie wird ihre eigene Glückseligkeit von der anderen nicht mehr trennen können und über die letztere auch Freude empfinden, das ist aber Liebe (s. ob. S. 207). Auf diese Art ist der ethische Zusammenhang mit den andern hergestellt und das Gemeinwohl in das eigene Streben aufgenommen. Die Monaden, aus denen die

Materie besteht, stellen zwar auch das ganze Universum vor, aber in solcher Verworrenheit, daß sie sich dessen nie bewußt sind, während die Gottheit als allwissende Zentralmonade sich des Universums in voller Klarheit und Deutlichkeit fortwährend bewußt ist.

Durch die Monadenlehre wird die Ungleichartigkeit aufgehoben, welche nach Descartes zwischen dem Leibe und der Seele besteht, und es tritt eine kontinuierliche Stufenordnung perzipierender Substanzen an die Stelle (welche Doktrin zwischen dem kartesischen Dualismus und dem spinozistischen Monismus die Mitte hält). Leibniz sagt, gestützt auf das Prinzip der Kontinuität: Es gibt unendlich viele Stufen zwischen einer Bewegung, wie gering dieselbe auch sei, und der vollen Ruhe, zwischen der Härte und einer absoluten, gar keinen Widerstand leistenden Flüssigkeit, zwischen Gott und dem Nichts. So gibt es auch unzählig viele Grade zwischen jeder beliebigen Aktivität und der reinen Passivität. Folglich ist es nicht vernunftgemäß, nur ein aktives Prinzip, nämlich den allgemeinen Geist (die Weltseele), und ein passives, nämlich die Materie, anzunehmen (*Considérations sur la doctrine d'un esprit universel*, 1702, op. ph., ed. Erdm. p. 182). Die Stufenordnung geht von Gott, der primitiven Monade, bis zu den untersten Monaden herab. *Epist. ad Bierlingium*, 1711, bei Erdmann S. 678: *Monas seu substantia simplex in genere continet perceptionem et appetitum, estque vel primitiva seu Deus, in qua est ultima ratio rerum, vel est derivativa, nempe Monas creata, eaque est vel ratione praedita, mens, vel sensu praedita, nempe anima, vel inferiore quodam gradu perceptionis et appetitus praedita, seu anima analoga, quae nudo monadis nomine contenta est, quum ejus varios gradus non cognoscamus*. Vgl. *Principes de la nature et de la grâce*, 4, bei Erdm. S. 714 f. Aber ungeachtet dieser Aufhebung des Dualismus lehrt Leibniz doch nicht eine natürliche Wechselwirkung zwischen den Monaden und insbesondere zwischen Leib und Seele; denn der Ablauf der Vorstellungen der Seele kann nicht in den Mechanismus der leiblichen Bewegungen modifizierend eingreifen, und dieser nicht in den Vorstellungslauf. Es ist nicht möglich, sagt Leibniz (*Syst. nouv.* 14, ed. Erdm. p. 127), daß die Seele oder irgend eine andere wahre Substanz etwas von außen empfangt, es sei denn durch die göttliche Allmacht. Die Monaden, sagt er an einer andern Stelle (*Monad.* 7, ed. Erdm. p. 705), haben keine Fenster, durch die irgendwelche Elemente in sie eingehen oder hinaustreten könnten. Es gibt keinen *influxus physicus* zwischen irgendwelchen geschaffenen Substanzen, also auch nicht zwischen der Substanz, welche Seele ist, und denjenigen Substanzen, die ihren Leib ausmachen. Der ganze Vorstellungsinhalt entwickelt sich also spontan aus der Monade allein. Die Seele kann ferner darum nicht auf den Leib wirken, weil sich im Universum, wie in jedem System von nur aufeinander wirkenden und voneinander Wirkungen erfahrenden Substanzen, nicht nur dieselbe Größe der (lebendigen) Kraft, sondern auch dieselbe Quantität des Progresses in jeder einzelnen Richtung unverändert erhält (*lex de conservanda quantitate directionis*, s. Erdmanns Ausg. S. 108; 133; 702); die Seele kann also nicht, wie Descartes dafürhielt, auf die Richtung der Bewegungen modifizierend einwirken. Descartes ließ noch die gewöhnliche Annahme eines natürlichen Einflusses bestehen; ein Teil seiner Schüler erkannte, daß derselbe unmöglich sei, und bildete die Doktrin des Okkasionalismus aus. Aber diese Doktrin macht die alltäglichen Vorgänge zu Wundern, indem sie Gott stets aufs neue in den Naturlauf eingreifen läßt. Gott hat vielmehr von Anfang an Seele und Leib und überhaupt alle Substanzen so geschaffen, daß, indem jede dem Gesetz ihrer inneren Entwicklung (der oben erwähnten *lex continuationis seriei suarum operationum*) mit voller Selbständigkeit (*spontanéité*) folgt, sie zugleich mit allen andern in

jedem Augenblick in genauer Übereinstimmung (*conformité*) steht (also die Seele dem Gesetz der Vorstellungsassoziation gemäß in demselben Augenblick eine schmerzhaft empfindung hat, in welchem der Körper geschlagen oder verwundet wird usw., und umgekehrt der Arm den Gesetzen des Mechanismus des Leibes gemäß in demselben Augenblicke sich ausstreckt, in welchem in der Seele ein bestimmtes Begehren auftaucht, u. dergl. mehr). Das Verhältnis dieser Annahme der prästabilierten Harmonie zu den beiden anderen möglichen Erklärungen der Korrespondenz zwischen Seele und Leib erläutert Leibniz (in dem *Second Eclaircissement* und *Troisième Eclaircissement du nouveau Système de la communication des substances*, Erdm. S. 133 f.) durch folgendes Gleichnis (siehe übrigens schon Geulinx, ob. §. 13): Daß zwei Uhren miteinander stets übereinstimmen, kann auf drei Weisen erzielt werden, deren erste der Lehre von einem physischen Einfluß zwischen Leib und Seele entspricht, die zweite dem Occasionalismus, die dritte dem System der prästabilierten Harmonie. Entweder werden beide Uhren durch irgend einen Mechanismus miteinander in Verbindung gebracht, so daß der Gang der einen auf den Gang der andern einen bestimmenden Einfluß übt, oder es wird jemand beauftragt, fortwährend die eine nach der andern zu stellen, oder es sind beide mit so vollkommener Genauigkeit gleich anfangs gearbeitet worden, daß man auf ihren andauernd gleichmäßigen Gang ohne rektifizierendes Eingreifen eines Arbeiters rechnen kann. (S. dazu die ob. §. 13 angeführte Literatur über Leibniz und G. Berthold, Leibniz und das Uhrgleichnis, in: Monatsber. d. Ak. zu Berlin, 1874, S. 561—567.) Da Leibniz zwischen Seele und Leib einen physischen Einfluß für unmöglich hält, so bleibt ihm nur die Wahl zwischen den beiden letzteren Annahmen übrig, und er entscheidet sich für die eines „*consentement préétabli*“, weil er diese Weise, die Übereinstimmung zu sichern, für naturgemäßer und gotteswürdiger hält, als das jedesmalige gelegentliche Eingreifen. Der absolute Künstler konnte nur vollkommene Werke schaffen, die der stets erneuten Rektifikation nicht bedürfen.

Die Seele kann die herrschende Monade oder das substantielle Zentrum des Leibes genannt werden oder auch die auf die Monaden des Leibes wirkende Substanz, sofern die andern ihr angepaßt sind, und ihr Zustand den Erklärungsgrund für die leiblichen Veränderungen ausmacht (*Syst. nouv.* 17, Erdm. S. 128). Jede Monade, welche Seele ist, ist mit einem organischen Leibe umkleidet, den sie niemals in allen seinen Teilen verliert. Daß sie ihn aber doch partiell verlieren kann, und daß sogar fortwährend die Bestandteile des Leibes dem Stoffwechsel unterliegen (*Monad.* 71), während jede Monade schlechthin einfach ist, zeugt hinreichend für die völlige Unhaltbarkeit des Versuchs, den Unterschied von Seele und Leib, welcher letztere nach L. als ein Aggregat von Substanzen ein Monadenkomplex ist (*une masse composée par une infinité d'autres Monades, qui constituent le corps propre de cette Monade centrale*, *Princ. de la nat. et de la grâce* 3, Erdm. S. 714), mit dem der Aktivität und Passivität in der einzelnen Monade zu identifizieren und hiernach auch die prästabilierte Harmonie umzudeuten.

Es existiert nichts anderes, als Monaden und Erscheinungen, welche Vorstellungen der Monaden sind. Alle Ausdehnung gehört nur der Erscheinung an: nur in der verworrenen sinnlichen Auffassung erscheint die kontinuierlich ausgedehnte Materie. Diese Materie ist nur ein „*phaenomenon bene fundatum*“, „*un phénomène réglé et exact, qui ne trompe point, quand on prend garde aux règles abstraites de la raison*“. Der Raum ist die Ordnung der möglichen koexistierenden Erscheinungen, die Zeit ist die Ordnung der Successionen, (in Erdmanns Ausg. S. 189, 745 f., 752 u. ö.). Was in der Ausdehnung Reales ist, besteht nur in dem Grunde der Ordnung und geregelten Folge der Erschei-

nungen, welcher Grund nicht anschaulich vorgestellt, sondern nur gedacht werden kann. Leibniz bekämpft die auch von Newton gehegte Ansicht, daß der Raum „un être réel absolu“ sei, wie er auch die Newtonsche Attraktionsdoktrin angreift (Erdm. S. 732).

Die Vereinigung von einfachen Substanzen zu einem Organismus ist eine unio realis und bildet gewissermaßen eine zusammengesetzte Substanz, indem die einfachen Substanzen gleichsam durch ein „vinculum substantiale“ miteinander zu einem Ganzen verknüpft sind.

Aus der monadischen und geistigen Natur der Seele folgert Leibniz ihre Unzerstörbarkeit und Unsterblichkeit. Syst. nouv., Erdm. S. 128: „Tout esprit étant comme un monde à part, suffisant à lui-même, indépendant de tout autre créature enveloppant l'infini, exprimant l'univers, et aussi durable, aussi subsistant et aussi absolu que l'univers même des créatures.“ Aus der Unmöglichkeit, die tatsächliche Übereinstimmung zwischen Seele und Leib durch physischen Einfluß zu erklären, folgert er die Notwendigkeit der Annahme der Existenz Gottes als der gemeinsamen Ursache aller endlichen Substanzen: „car ce parfait accord de tant de substances, qui n'ont point de communication ensemble, ne saurait venir que de la cause commune“ (Syst. nouv. 1605, Erdm. S. 128). Gott, die primitive Substanz, hat jede Monade so eingerichtet, daß sie stets von ihrem Standpunkt aus das Weltall spiegelt, und er hat hierdurch die Harmonie bewirkt. Nouv. Ess. IV, § 11: Car chacune de ces âmes exprimant à sa manière ce qui se passe au dehors et ne pouvant avoir aucune influence des êtres particuliers ou plutôt devant tirer cette expression du propre fond de sa nature, il faut nécessairement, que chacune ait reçu cette nature d'une cause universelle, dont ces êtres dépendent tous et qui fasse, que l'un soit parfaitement d'accord et correspondant avec l'autre, ce qui ne se peut sans une connaissance et puissance infinie. Gott ist, sagt L. (Monad. 47, Erdm. S. 708), die primitive Einheit oder die ursprüngliche einfache Substanz, die Monas primitiva (Epist. ad Bierlingium, 1711, Erdm. S. 678; la monade primitive, Lettre à Raimond de Montmort, 1715, Erdm. S. 725), deren Produktionen alle geschaffenen oder abgeleiteten Monaden sind, die (wie L. allerdings nicht ohne einige Beeinträchtigung seiner Voraussetzung der Unteilbarkeit der Monaden lehrt) aus ihr gleichsam durch beständige Ausstrahlungen (die doch dynamische Teilungen sind) entstehen (par des fulgurations continues de la Divinité de moment à moment, bornées par la réceptivité de la créature à laquelle il est essentiel d'être limitée). Gott hat eine adäquate Kenntnis von allem, da er dessen Quelle ist. Er ist gleichsam überall Zentrum (comme centre partout, mais sa circonférence est nulle part), alles ist ihm unmittelbar gegenwärtig, nichts ist fern von ihm. Diejenigen Monaden, welche Geister sind, haben vor den übrigen die Gotteserkenntnis voraus und haben einigen Anteil an Gottes schaffender Kraft. Gott beherrscht die Natur als Architekt, die Geister als Monarch; zwischen dem Reiche der Natur und der Gnade besteht eine vorausbestimmende Harmonie (Princ. de l. nat. et d. l. grâce 13 und 15, Erdm. S. 717).

Auf dem Prinzip der Harmonie zwischen den Reichen der Natur und der Gnade beruht Leibnizens Theodicee oder Rechtfertigung Gottes wegen des Übels in der Welt, die vielfach schon früher vorgebrachte Argumente, namentlich stoische und neuplatonische Gedanken, benutzen mußte. Die Veranlassung zu ihrer Abfassung waren Gespräche, die Leibniz mit der Königin Charlotte über Bedenken gegen die Vollkommenheit der Welt geführt hatte. Die Königin forderte ihn auf, diese Gespräche niederzuschreiben, aber das Werk erschien erst geraume Zeit nach ihrem Tode. Trotzdem, daß es öfter weitschweifig geschrieben ist und auf

mancherlei kleinliche theologische Streitigkeiten eingeht, erfreute es sich doch bald, da es verständlich abgefaßt war, großer Verbreitung und wurde das „Lesebuch des gebildeten Europas“.

Die Welt muß nach Leibniz als Werk Gottes die beste unter allen möglichen Welten sein; denn wäre eine bessere Welt möglich als diejenige, welche wirklich besteht, so hätte Gottes Weisheit sie erkennen, seine Güte sie wollen, seine Allmacht sie schaffen müssen. Damit ist aber nicht gesagt, daß die von Gott geschaffene Welt die absolut vollkommene oder gute ist. Das Übel in der Welt ist mit Notwendigkeit durch die Existenz der Welt selbst bedingt. Sollte es eine Welt geben, so mußte sie aus endlichen, d. h. unvollkommenen Wesen bestehen. Hierdurch rechtfertigt sich die Endlichkeit oder Beschränktheit und Leidensfähigkeit, die man das metaphysische Übel nennen kann. Es ist eine Privation, die im Begriff des Endlichen, also in ihm selbst liegt, von seiner Natur abhängt. Es gibt keine *causa efficiens* dafür — also hat Gott diese Unvollkommenheit auch nicht bewirkt —, sondern nur eine *causa deficiens*. Auch müssen diese Unvollkommenheiten in der Welt sehr ungleich verteilt sein,*damit alle Stufen des Seins ausgefüllt werden; deshalb darf sich niemand über die Stufe, die er gerade einnimmt, beklagen. Das physische Übel oder der Schmerz ist notwendig wegen der Materie, wegen der Leiber, woran die Geister gebunden sind. Mit diesen Leibern sind Empfindungen gegeben, die nicht nur solche der Lust, sondern auch des Schmerzes sein müssen. Das Maß der Übel, die einen jeden treffen, sind bestimmt durch die Stellung, die er in dem kontinuierlichen Ganzen einnimmt. Außerdem ist das Übel heilsam als Strafe oder als Erziehungsmittel. Die Zahl der Übel ist übrigens gar nicht so groß, wie sie häufig erscheint; auch das menschliche Leben bringt mehr Freuden als Schmerz, und überdies werden die körperlichen Leiden durch Vernunft und Geduld erträglich. Physische Übel sind oft dazu da, größere Güter uns zu verschaffen, und der Gottesfürchtige muß annehmen, daß ihm alle Leiden zum Besten dienen, zumal sie häufig als Strafen für Sünden verhängt sind und so als Mittel zur Besserung dienen. Die größten Schwierigkeiten mußte Leibniz das moralische Übel oder das Böse machen. Gott konnte es nicht aufheben, ohne die Selbstbestimmung und damit die Moralität selbst aufzuheben; die Freiheit, nicht als Exemption von der Gesetzmäßigkeit, sondern als Selbstentscheidung nach dem erkannten Gesetz, gehört zum Wesen des Geistes. Aber auch das Böse ist in dem ganzen Weltlaufe notwendig bedingt; es beruht ebenso wie das metaphysische und physische Übel auf der unvermeidlichen Unvollkommenheit endlicher Geschöpfe. Es ist nichts Positives, sondern ein Mangel, der darin besteht, daß dem Vorstellen die richtige Deutlichkeit fehlt und so auch die Selbstbestimmung nicht das Richtige trifft. Das Böse muß also auch der Harmonie des Ganzen wegen da sein, weil ohne das Böse das Gute nicht wäre. Außerdem dient es aber häufig dazu, die Summe des Guten in der Welt zu vermehren, wie durch die Schuld Adams die Erlösung durch Christus bedingt sei, wie die Tat des Sextus Tarquinius die Grundlage der römischen Republik bedingt habe. Im ganzen ist der Naturlauf so von Gott geordnet, daß er jedesmal dasjenige herbeiführt, was für den Geist das Zuträglichste ist; eben hierin besteht die Harmonie zwischen dem Reiche der Natur und dem Reiche der Gnade.

Den Kern der in den (1704 verf., erst 1765 veröffentl.) *Nouveaux essais sur l'entendement* enthaltenen Bemerkungen gegen Lockes *Essay concern. hum. understanding* (welche Schrift er jedoch als „un des plus beaux et des plus estimés ouvrages de ce temps“ anerkennt) bezeichnet Leibniz selbst in einem

Briefe an Bierling in folgender Weise: Bei Locke sind gewisse besondere Wahrheiten nicht übel auseinandergesetzt; aber in der Hauptsache entfernt er sich weit vom Richtigen, und er hat die Natur des Geistes und der Wahrheit nicht erkannt. Hätte er den Unterschied zwischen den notwendigen Wahrheiten oder denjenigen, welche durch Demonstration erkannt werden, und denjenigen, zu welchen wir bis auf einen gewissen Grad durch Induktion gelangen, richtig erwogen, so würde er eingesehen haben, daß die notwendigen Wahrheiten nur aus den dem Geiste eingepflanzten Prinzipien, den sogenannten angeborenen Ideen, bewiesen werden können, weil die Sinne zwar lehren, was geschieht, aber nicht, was notwendig geschieht. Er hat auch nicht beobachtet, daß die Begriffe des Seienden, der Substanz, der Identität, des Wahren und Guten deswegen unserm Geiste angeboren sind, weil er selbst sich angeboren ist, in sich selbst dieses alles ergreift. „Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus.“ Da jedoch Locke außer der Sensation auch die Reflexion als das Bewußtsein des Geistes von seinem eigenen Tun angenommen hat, und da anderseits Leibniz nicht die Ideen als bewußte Vorstellungen angeboren sein läßt, sondern nur als „schlummernde Vorstellungen“, als „idées innées“, die doch nicht „connues“ seien, so ist der Gegensatz geringer, als er nach dem Wortlaute erscheint. Wenn der Geist den Begriff des Seienden, der Substanz darum zu gewinnen vermag, weil er selbst ein Seiendes, eine Substanz ist, so ist ihm nicht dieser Begriff als solcher, auch nicht einmal als unbewußter Begriff, sondern nur das, woraus dieser Begriff sich bilden läßt, angeboren; ist er der Wahrheit und Güte fähig und vermag durch Reflexion auf die von ihm gewonnene Wahrheit und Güte eben diese Begriffe zu bilden, so erlangt er dieselben nicht ohne die „réflexion“, und in der leibnizischen Theorie liegt nur so viel Wahres, daß die Möglichkeit derjenigen Entwicklung, die zu jenen Begriffen führt, durch eine der Seele innewohnende Aktivität bedingt ist, welche den Vergleich derselben mit einer bloß passiven tabula rasa unpassend macht. Die Vorstellungen bilden sich sämtlich durch ein Zusammenwirken äußerer und innerer Faktoren; Locke hat die ersteren, Leibniz die letzteren betont.*) Über das Einzelne vgl. insbesondere die schon oben (§ 19, in der Literatur) zitierte Abhandl. von G. Hartenstein, Lockes Lehre von der menschl. Erkenntn. in Vergleichg. mit Leibniz' Kritik derselben. Übrigens finden sich in den Nouveaux essais viele Gedanken, die auf verschiedenste philosophische Disziplinen gehen, so auf die Metaphysik, Psychologie, Physik u. a.

Als Prinzipien des Schließens bezeichnet L. den Satz der Identität und des Widerspruchs und den Satz des zureichenden Grundes.

*) Die „Anlage“ zu den bewußten Ideen mit dem Vorhandensein eben dieser Ideen selbst als unbewußter Vorstellungen gleichsetzen, so daß die Entwicklung derselben nur in einem sukzessiven Klarwerden derselben bestehen soll, heißt dem wirklichen Entwicklungsprozesse einen erträumten unterchieben, bei welchem die Mitwirkung des äußeren Faktors verkannt wird. Die auf uns einwirkende äußere Realität kann ebensowohl wie der Geist selbst als etwas Geordnetes, nach immanenten Gesetzen Gestaltetes, angesehen werden, nicht nur als ein Konglomerat von Zufälligkeiten: darum ist auch die durch die Einwirkung der Außenwelt auf uns bedingte Erfahrung nicht etwas Chaotisches, in welches der Geist erst aus sich nach „angeborenen Ideen“, die nach Leibniz die Seele wie Adern den Marmorblock durchziehen (oder, wie Kant will, nach Formen a priori), Ordnung hineintragen müßte. Aus ihr selbst kann die gesetzmäßige Ordnung der Realität erkannt werden, in welcher die Notwendigkeit der einzelnen Tatsachen begründet liegt. Zu diesem Ziele führt freilich nicht die vereinzelte Erfahrung, wohl aber die Kombination von Erfahrungen nach logischen Normen, welche letzteren von rein subjektiven Bestandstücken der Erkenntnis sehr wesentlich verschieden sind.

Monadol. 31, 32 (Erdm. S. 707): Nos raisonnements sont fondés sur deux grands principes, celui de la contradiction, en vertu duquel nous jugeons faux ce qui en enveloppe, et vrai ce qui est opposé ou contradictoire au faux, et celui de la raison suffisante, en vertu duquel nous considérons, qu'aucun fait ne saurait se trouver vrai ou existant, aucune énonciation véritable, sans qu'il y ait une raison suffisante, pourquoi il en soit ainsi et non pas autrement, quoique ces raisons le plus souvent ne puissent point nous être connues. Die notwendigen oder ewigen Wahrheiten führt Leibniz auf den Satz des Widerspruchs zurück; sie gehen auf alles Mögliche ein und bringen uns vom Begriff des Dinges selbst ab. Die zufälligen oder faktischen gehen auf den Satz des Grundes zurück. Sie hängen nicht vom Begriff des Dinges, sondern von dessen Zusammenhang mit anderen Dingen ab. Die ersteren, wozu Leibniz insbesondere die mathematischen rechnet, kann man durch eine Analyse der Begriffe und Sätze, die bis zu den primitiven fortgeht, erkennen. Im Gegensatz zu dieser Lehre hat Kant die mathematischen Erkenntnisse als synthetische Urtheile a priori bezeichnet. Manche Leibnizianer haben den Satz des Grundes aus dem des Widerspruchs abzuleiten versucht. — Den ewigen Wahrheiten kommt eine absolute, unbedingte Notwendigkeit zu, den tatsächlichen nur eine bedingte, hypothetische. Die erstere ist eine logische als Unmöglichkeit des Gegenteils, die zweite eine kausale als Abhängigkeit von anderen Tatsachen. So wurde für Leibniz die faktische Notwendigkeit, deren Gegenteil immer noch denkbar bleibt, eine zufällige, und er gewann so den Gegensatz der notwendigen und zufälligen Wahrheiten.

Die „ewigen Wahrheiten“ haben nach Leibniz ihren Ursprung in dem göttlichen Verstande, ohne daß der göttliche Wille daran Anteil hat; der göttliche Verstand ist die Quelle der Möglichkeit der Dinge, der göttliche Wille die Ursache ihrer Wirklichkeit. Hiernach muß alle Wahrheit ihrer Natur nach Vernunftwahrheit sein.

Die Hauptpunkte seiner Lehre faßt Leibniz in Bemerkungen zu dem Artikel Rorarius in Bayles Dictionnaire (zuerst gedruckt bei Gerhardt, Bd. 4, S. 553) zusammen: Enfin la somme de mon système revient à ce que chaque Monade est une concentration de l'univers, et que chaque Esprit est une imitation de la divinité. Qu'en dieu l'univers se trouve non seulement concentré, mais encore exprimé parfaitement, mais qu'en chaque Monade créée il y a seulement une partie exprimée distinctement, qui est plus ou moins excellente, et tout le reste, qui est infini n'y est exprimé que confusement. Mais qu'il y a en Dieu non seulement la concentration, mais encore la source de l'univers. Il est le centre primitif, dont tout le reste emane, et si quelque chose emane de nous en dehors, ce n'est pas immédiatement, mais parce qu'il a voulu accommoder d'abord les choses à nos desirs. Enfin lorsqu'on dit, que chaque Monade Ame, Esprit a reçu une loi particulière, il faut ajouter, qu'elle n'est qu'une variation de la loi générale qui règle l'univers; et que c'est comme une même ville paroit différente selon les différents points de vue dont on la regarde.

Auf die Religion und auf die allgemeine Bildung im 18. Jahrh. hat Leibniz zumeist durch seinen Versuch eines Nachweises der Konformität von Vernunft und Glauben (in der Theodicee) gewirkt, den er zunächst im Gegensatze gegen Bayles extreme Durchführung des altprotestantischen Prinzips des Widerstreits aufstellte, und der bei der Ausbreitung und Vertiefung der wissenschaftlichen Vernunftkenntnis auf den Gebieten der Natur und Geschichte als ein dringendes Zeitbedürfnis erschien. In dem Maße, wie sein Prinzip Eingang fand, wurde einerseits die Schroffheit des Gegensatzes zwischen Katholizismus und Protestantismus gemildert, andererseits aber die Bedeutung der Offenbarungslehren

überhaupt zugunsten der durch die bloße Vernunft erkennbaren Wahrheiten abgeschwächt, in welcher Richtung die sogenannte Aufklärung weit über Leibnizens Absicht hinausging. Leibniz hing auch an den Offenbarungswahrheiten möglichst fest und bekämpfte insbesondere sozinianische Einwürfe gegen die Trinitätslehre. Aber die leibnizisch-wolffsche Philosophie bahnte doch den theologischen Rationalismus an, der später durch den Kantianismus in anderer Art zu einer noch volleren Ausbildung gelangte.

Ging in philosophischem Betracht Leibnizens Streben vorzüglich auf die Vereinigung der theologischen und kosmologischen Auffassung der Ableitung aus Gott und der Erklärung durch Naturgesetze, so ist doch eine wirkliche Harmonie beider Elemente nicht erreicht worden. Die prästabilisierte Harmonie läßt nur anscheinend eine naturgesetzliche Auffassung zu, indem jede Monade von ihrem Standorte aus das All spiegeln soll; eine wirkliche Naturgesetzlichkeit müßte den Kausalnexus involvieren. Wie Gott die Monaden zu bestimmen vermöge, bleibt unklar. Die Verschiedenheit der Standorte der Monaden muß entweder von eben solcher Art sein, wie die der Lage von Punkten in dem Raume der sinnlichen Anschauung oder nicht. Ist sie es nicht, so bleibt die Natur derselben völlig unbestimmt; die Durchführung der Monadenlehre, welche fast durchgängig die Analogie räumlicher Verhältnisse voraussetzt, wird durch den allgemeinen Satz, daß alle derartigen Verhältnisse bei den Monaden nicht statthaben, nicht nur durchaus unanschaulich, sondern verliert auch jede Klarheit für das Denken. Die leibnizische Lehre vom Raum bleibt hiernach kaum wesentlich von der kantischen Doktrin, wonach derselbe eine bloße subjektive Anschauungsform ist, unterschieden (wie denn auch Kant, *Metaph. Anfangsgr. der Naturwiss.*, Lehrs. 4, Anm. 2 gegen Ende, Leibnizens Lehre vom Raum in eben diesem Sinne deutet, indem die der räumlichen Ordnung korrespondierende Ordnung einfacher Wesen einer „bloss intelligibeln, uns unbekannten Welt“ angehöre), zieht dann aber konsequentermaßen, wie Kant gezeigt hat, auch die Denkformen in den bloßen Subjektivismus mit hinein und unterliegt anderseits den nämlichen Bedenken, welche diesen kantischen Subjektivismus als unhaltbar erweisen und insbesondere Herbart zur Ausbildung eines neuen „Realismus“ bestimmt haben. (Zu der Annahme von Monadenorten räumlicher Art nötigt insbesondere die mathematische Bestimmtheit der mechanischen Gesetze, welche Gesetze unleugbar über das Subjekt auf die transzendentalen Objekte, die seine sinnlichen Anschauungen bedingen, hinausweisen. Zu dieser Auffassung stimmt Leibnizens Bestimmung der *points de vue* als mathematischer Punkte innerhalb organisierter Massen und die Bedingtheit des Maßes der Wirkung durch die Distanz; *Princ. de la nat. et de la grâce*, 3, *Erdm.* S. 714). Bei dieser Annahme muß (mit Herbart) ein intelligibler Raum von dem phänomenalen unterschieden, aber derselbe dem letzteren gleichartig gedacht werden, was jedoch Leibniz nicht will, der ausdrücklich alle räumlichen Beziehungen auf Phänomene einschränkt und die Übertragung derselben auf die Monaden abweist. Durch diese Übertragung würde mindestens die theologische Seite der leibnizischen Doktrin, die Allgegenwart Gottes, sein Nichtgebundensein an einen bestimmten Punkt, seine gleich nahe Beziehung zu allen endlichen Monaden gefährdet werden. Die punktuelle Einfachheit der Monade verträgt sich nicht mit der zum Behuf der Ausschließung äußerer Einfachheit angenommenen Vielfachheit der in ihr liegenden Perzeptionen: schon Bayle hat hierauf aufmerksam gemacht. Wird die Einfachheit aufgegeben, so ist zunächst der Spinozismus hergestellt. Herbart hat, um die punktuelle Einfachheit zu retten, deren Möglichkeit übrigens auch an sich selbst zweifelhaft ist, da der Punkt nur als Grenze existiert und nur in der Abstraktion verselbständigt

wird, die Konsequenz der Einfachheit der Qualität gezogen, wodurch aber nicht nur die prästabilisierte Harmonie aufgehoben, sondern auch jede Durchführung einer theoretischen Gotteslehre unmöglich wird. Der Kantianismus, der erneute Spinozismus (Schellingianismus) und der Herbartianismus liegen unentwickelt in der leibnizischen Doktrin miteinander vereint; zu einer wirklichen Versöhnung der widerstreitenden Elemente ist Leibniz nicht gelangt.

§ 25. Neben der leibnizischen Doktrin gingen in Deutschland noch andere Gedankenrichtungen her, insbesondere die lockesche. Auch behaupten einige andere mit Leibniz gleichzeitige Denker, wie der Mathematiker und Logiker Tschirnhausen, der Rechtslehrer Pufendorf, der Rechtslehrer und Vorläufer der Aufklärung Thomasius u. a. auf bestimmten Gebieten der Philosophie eine mehr oder minder bedeutende Autorität. Der berühmte Schulmann Comenius erstrebte eine volle Vereinigung von Wissen und Glauben.

Als Begründer der Philosophie der Geschichte und der Völkerpsychologie kann der jüngere Zeitgenosse Leibnizens Giovanni Battista Vico angesehen werden, der in seiner Metaphysik mit platonischen und augustinischen Gedanken die Annahme metaphysischer Kraftpunkte, welche an die leibnizschen Monaden erinnern, verband. Vico ist erst lange nach seinem Tod mehr und mehr zur Geltung gekommen, erfährt erst in jetziger Zeit volle Würdigung und ist für die Entwicklung der neueren italienischen Philosophie von Bedeutung.

Über Jungius handeln G. E. Guhrauer, J. J. u. s. Zeitalter nebst Goethes Fragment üb. Jungius, Stuttg. u. Tüb. 1851, Avé-Lallemant, D. Leben des Dr. med. J. J., Breslau 1882, Emil Wohlwill, J. J. u. d. Erneuerung atomistischer Lehren im 17. Jahrh. (aus den Abhandlung. aus d. Gebiete der Naturwissensch.), Hamb. 1887, ders. J. J., Festrede zur Feier seines 300j. Geburtst., Hamburg u. Lpz. 1888.

Üb. Comenius s. C. Andreae, Die Physik des J. A. C., Jahresber. des Kgl. Schullehrerseminars Kaiserslautern 1879, v. Criegern, J. A. C. als Theolog, Lpz. Heidelb. 1881, Joh. Kvacsala, Ueb. J. A. Comenius' Philosophie, insbesondere Physik, I.-D., Lpz. 1886, bei dem auch die philosophischen Schriften des C. u. die weitere einschlägige Litteratur einzusehen sind, J. J. Friesenhahn, Worin stimmen C. u. Baco überein? Pr., Euskirchen 1891, L. Keller, C. u. d. Akademien der Naturphilosophen des 17. Jahrh.s, Monatsh. der Comenius-Gesellsch. Bd. 4, 1894. Des J. A. C. Physik u. dessen beide physikalischen Abhandl.: *Disquisitiones caloris et frigoris natura* u.: *Cartesius cum sua philosophia naturali eversus*, hrsg., übers. u. erläut. v. Jos. Reber, Giessen 1896. O. Böhmel, D. philos. Grundlage der pädagog. Anschauung. des C., Pr., Marb. 1899. Gust. Beisswänger, A. C. als Pansoph. E. historisch-philos. Untersuch., Stuttg. 1904.

Über Christian Thomasius handeln Luden, Chr. Th. nach sein. Schicksal. u. Schriften, Berl. 1805, B. A. Wagner, Chr. Th., e. Beitr. zur Würdigung s. Verdienste um d. deutsche Litterat., Pr., Berl. 1872, Klemperer, Chr. Th., e. Vorkämpfer der Volksaufklärung, Al. Nicoladoni, Chr. Th., e. Beitr. zur Gesch. d. Aufklärung, Berl. 1888. R. Kayser, Chr. Th. u. d. Pietism., Pr. Hamb. 1900; ders., Chr. Th. — Protestant, Monatshefte d. Comenius-Ges. 1900. Auszüge aus den Schriften des Th. s. b. Fülleborn, Beitr. zur Gesch. d. Ph., IV, 1.

Eine Gesamtausgabe der Werke Vicos ist Mailand 1835—37 in 6 Bdn., besorgt v. Ferrari, erschienen, vollständiger (mit Übersetzung der lateinischen Schriften von Pomodoro) in 8 Bdn., Neap. 1858—1869. Er schrieb: *De antiquissima Italorum*

sapientia ex originibus linguae latinae eruenda II. III, Nap. 1710; De uno universi iuris principio et fine meo, Nap. 1720; Liber alter qui est de constantia iurisprudentis, ib. 1721. Sein Hauptwerk: Principi di una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni erschien zuerst Neap. 1725, in 2. ganz umgearbeiteter Aufl. 1730, in dritter 1744. Deutsche Übersetzung v. W. E. Weber unter dem Titel: L. B. V.s Grundzüge einer neuen Wissensch. üb. d. gemeinschaftliche Natur der Völker, Lpz. 1822. Oeuvres choisies de V. mit einem sehr brauchbaren Discours sur le système et la vie de V. gab Michelet Par. 1837 heraus. Eine genaue Bibliografia Vichiana verfaßte Benedetto Croce als Festschrift 1904. Eine Autobiographie gibt V. in der Scienza nuova. Scritti inediti sind durch G. del Giudice, Neapel 1802, veröffentlicht worden. Von den sehr zahlreichen Arbeiten über V., die von Vicos hoher Schätzung nicht nur in Italien zeugen, seien hier erwähnt: Joseph Ferrari, in d. Einl. zu d. Ausg. der Werke Vicos, Mailand 1837. Ferrari, Vico et l'Italie, Paris 1839. Cantoni, Vico, Turin 1867. K. Werner, üb. Giamb. Vico als Geschichtsphilosophen und Begründer der neueren italienisch. Philos., Wien 1877; ders., Giamb. Vico als Philos. u. gelehrter Forscher, Wien 1879, neue (Tit.) Ausg. 1881. A. Piccolorosso, Giamb. Vico o la scienza nuova, Salerno 1878. Flint, Vico, Edinb.-Lond. (Philos. classics) 1885. T. Viazzi, il Positivismo di G. B. Vico, Pensiero italiano 1893. Bald. Labanca, G. B. V. rispetto ai suoi contemporaneo secondo alcuni critici cattolici del secolo scorso ed il suo critica indipendente del nostre secolo, G. Ferrari, Nap. 1898. Rossi, Vico nei tempi di Vico, Riv. Filos., I, 1900. S. auch Krl. Werner, zwei philos. Zeitgenossen u. Freunde G. B. Vicos, I u. II (Paola Mattia Doria u. Tommaso Rossi), Wien 1886.

Ein deutscher Vorgänger Leibnizens in dem Bestreben nach einer Reform der Philosophie war Joach. Jungius (1587—1657), ein tüchtiger Mathematiker und Naturforscher, der besonders auch (mit Platon) die propädeutische Bedeutung der Mathematik für ein echtes Philosophieren hervorhob, sich aber wie Bacon hauptsächlich mit der Physik als der Grundlage aller wahren Philosophie beschäftigte und die wirkenden, nicht die Zweck-Ursachen ergründen wollte. Er hat neben anderem die atomistische Lehre erneuert, auch vielleicht den Kraftbegriff bei Leibniz, der ihn hochschätzte, schon vorbereitet. Er gründete schon 1622 in Rostock eine, freilich bald wieder eingehende, ganz selbständige Gesellschaft der Wissenschaften zur Erforschung der Wahrheit aus der Vernunft und aus der Erfahrung und zur Widerlegung der scholastischen Philosophie, namentlich der jesuitischen. Er ist der Verfasser der Logica Hamburgiensis, Hamb. 1638 und 1681, auch der Doxoscopiae physicae minoris, erst 1662 herausgegeben.

Amos Comenius (Komensky, 1592—1671) war durch die Schriften Vives', Campanellas, Fr. Bacons und durch J. Alstedt beeinflusst. Die ursprüngliche Quelle der Erkenntnis ist nach ihm der Sensus; da dieser sich aber leicht durch die Fülle der Wahrnehmungen verwirrt, ist es nötig, die Vernunft zu gebrauchen, die freilich auch die Gesamtheit nicht zu erkennen vermag, so daß die heilige Schrift heranzuziehen ist: Quemadmodum nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, ita nihil in fide, quod non prius in intellectu. Doch ist Comenius zu voller Klarheit weder in seiner Methode noch in seinen inhaltlichen Aufstellungen gekommen. Seine pansophischen Bestrebungen gingen auf eine vollständige und vollkommene Erkenntnis, für deren Gewinnung er eine organisierte Vereinigung der verschiedenen damals schon vorhandenen Gesellschaften, freilich vergebens, anstrebte. In der Physik, die er am sorgfältigsten bearbeitet hat, nimmt er drei Prinzipien an: materia, lux, spiritus; in dem letzten hat Gott die Ideen, welche die Gestaltung der Dinge fertig bringen, der Welt eingehaucht.

Die skeptische Ansicht vom menschlichen Wissen, welche einst Agrippa v. Nettesheim in seiner Schrift De incertitud. et vanitate scientiarum, Colon. 1527.

geäußert hatte und im 17. Jahrhundert in England Jos. Glanville, in betreff des Kausalitätsbegriffs Vorgänger Humes, in Frankreich Le Vayer u. a. vertraten, äußerte Hieron. Hirnhaym (gest. zu Prag 1679) in seiner Schrift *De typho generis humani sive scientiarum humanarum inani ac ventoso tumore, difficultate etc.*, Prag 1676, zu dem Zweck, den Offenbarungsglauben und die Askese zu heben. Doch war er kein Feind wissenschaftlicher Studien, äußerte aber in orthodox-beschränkter Weise seinen Abscheu gegen alle Philosophie und hielt die Grundsätze alles Denkens für widerlegt durch bestimmte christliche Dogmen, z. B. den der Kausalität durch das Dogma von der Weltschöpfung. Über ihn handelt K. Sigm. Barach, H. H., ein Beitr. z. Gesch. d. philos.-theol. Kultur im 17. Jahrh., Wien 1864, wieder abgedruckt in B.s Kleinen philos. Schriften, Wien 1875.

Die Mystik erneuerte u. a. namentlich Angelus Silesius (Johann Scheffler, 1624—1667) in poetischer Form. Sein Grundgedanke ist: Gott bedarf des Menschen, gleich wie der Mensch Gottes bedarf, zur Pflege seines Wesens. Bezeichnend für seine pantheistische Anschauung sind die Verse:

Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nun kann leben;

Werd' ich zu nicht, er muß vor Not den Geist aufgeben

(Cherubin. Wandersmann I, 8),

und:

Ich bin so groß als Gott, er ist als ich so klein,

Er kann nicht über mich, ich unter ihm nicht sein

(ebd. I, 10).

Vgl. Franz Kern, Joh. Schefflers Cherubinischer Wandersmann, Lpz. 1866 (wo besonders die Beziehung Sch.s zu Eckhart nachgewiesen wird). C. Seltmann, Domcapitul., Ang. Sil. u. seine Mystik, Breslau 1896.

Ehrenfried Walther Graf v. Tschirnhausen (Tschirnhaus, 1651—1708), ein Mathematiker, Physiker und Logiker, hatte sich längere Zeit in Holland aufgehalten und hatte in Leiden studiert. Er wurde besonders durch das Studium der Schriften des Descartes und des Spinoza, auch durch persönlichen Verkehr und durch Briefwechsel mit dem letzteren gebildet und trat mit Leibniz früh in persönliche Beziehung. Er behandelte die Logik als Erfindungskunst in seiner *Medicina mentis sive artis inveniendi praecepta generalia*, Amst. 1687, Lips. 1695 u. ö. Er lehnt sich vielfach, sogar in den Ausdrücken, an Spinoza an, von dem er urteilte, daß er Gott und Natur nicht konfundiert, sondern vielmehr einen richtigeren Begriff von Gott gehabt habe als selbst Descartes (s. ob. § 13). Er unterscheidet die Geistesheilkunde als die *philosophia realis* von der *philosophia verbalis*, die Erkenntnis der Dinge von der der bloßen Worte. Sein Zweck ist, eine Anleitung zur wissenschaftlichen Erkenntnis und zugleich zu wissenschaftlichen Entdeckungen darzustellen. Die Quelle unsers Wissens ist die Erfahrung, aber zunächst die innere Erfahrung, — nach Descartes —, durch die wir vier Grundtatsachen für alles Wissen gewinnen. 1. Wir sind uns verschiedener Dinge bewußt; diese Tatsache, durch die wir den Begriff des Geistes erhalten, ist die Grundlage aller Erkenntnis. 2. Wir haben das Bewußtsein, von einigen Dingen angenehm, von andern unangenehm berührt zu werden. Hierdurch erhalten wir den Begriff des Willens und der Erkenntnis des Guten und Bösen und zugleich damit die Grundlage der Ethik. 3. Wir haben das Bewußtsein, daß wir einiges begreifen, anderes nicht begreifen können. Hiermit wird uns der Begriff des Verstandes, die Möglichkeit der Unterscheidung zwischen Wahrem und Falschem und die Grundlage der Vernunftwissenschaft gegeben. 4. Wir wissen, daß wir durch die Sinne, durch die Einbildungskraft und die Gemütsbewegungen Bilder von

äußeren Gegenständen erhalten. Hiermit haben wir den Begriff des Körpers und die Grundlage der ganzen Erfahrungswissenschaft. Durch den Verstand muß man von diesen Grundtatsachen zu Begriffen und Schlüssen fortgehen, um Wissenschaft zu gewinnen, die nicht aus Wahrnehmungen, sondern aus Begriffen besteht. Das Merkmal des Wahren ist, daß es ein Begreifliches und wahrhaft Begriffenes sei, das sich auch anderen verständigen Menschen durch Worte begreiflich machen lasse. Kommt es in der Philosophie auf Begriffe an, so ist die einzig anzuwendende Methode die mathematische — Descartes, Spinoza —. Aus der Zergliederung der Begriffe und der Definitionen sollen Axiome und aus der Synthese der Definitionen Lehrsätze entstehen; so wird auch der Weg zur Lösung von Problemen gefunden. Wenn auch die Erfahrung zum Beweis einer Ansicht herangezogen wird, so soll die Wissenschaft des Universums doch nach mathematischen Methoden a priori bewiesen werden und nur Bestätigung durch Erfahrungen finden. Die Verwechslung von Verstand und Einbildungskraft, welche veränderliche Vorstellungen und nicht unveränderliche Wahrheiten wie der Verstand hervorbringt, ist die Hauptquelle der Irrtümer. Den zweiten Teil seiner *Medicina mentis*, der die Physik enthalten sollte, hat Tschirnhausen nicht vollendet. Die Physik ist nach ihm die Grundlage für alle andern Wissenschaften, sie ist die eigentlich göttliche Wissenschaft, da sie es mit der Wirksamkeit Gottes in der Welt, mit den von ihm herrührenden Naturgesetzen zu tun hat. Sie lehrt auch, daß der Mensch sich von der Gewalt der Leidenschaften namentlich dadurch befreien kann, daß er sich seiner vollen Abhängigkeit von Gott stets bewußt ist. Es ist anzunehmen, daß Tschirnhausen mit seinen methodischen Darlegungen bedeutenden Einfluß auf Wolff und dessen mathematisch-beweisendes Verfahren ausgeübt hat. Vgl. über ihn H. Weissenborn, *Lebensbeschreibung des E. W. v. Tschirnhausen*, Eisenach 1866; A. Kunze, *Lebensbeschreib. des Ehrenfr. Walther v. Tschirnhaus u. Würdig. seiner Verdienste*, Neues Lausitzer Magazin, Bd. 43; Reinhardt, *Beiträge zur Lebensgeschichte von E. W. v. Tschirnhaus*, Pr., Meissen 1903; Joh. Verwey, *E. W. v. Tsch. als Philosoph*, Bonn 1906.

Sam. v. Pufendorf (1632—1694) hat sich durch seine unter dem Namen Severinus a Monzambano veröffentlichte Schrift *De statu reipubl. Germanicae* 1667 u. ö. (deutsch von Harry Breslau, Berl. 1870) um das deutsche Staatsrecht, durch die Schriften: *De jure naturae et gentium*, Lond. 1672, Frankf. 1684 u. ö., *De officio hominis et civis*, Lond. 1673 u. ö., um das Naturrecht und die Ethik verdient gemacht. Von Grotius nimmt Pufendorf das Prinzip der Geselligkeit, von Hobbes das des individuellen Interesses an und vereinigt beide durch den Satz, daß die Geselligkeit im Interesse eines jeden einzelnen liege. In der systematischen Anordnung der Naturrechts-Lehre liegt die Hauptbedeutung der pufendorfschen Darstellung. Vgl. über ihn: Treitschke, *S. v. P. Hist. pol. Aufs. IV*, 202—306. Fdr. Lezius, *Der Toleranzbegriff Lockes u. P.s*, Lpz. 1900.

Im wesentlichen fußt auf Pufendorf Christian Thomaeus, Sohn des Jacob Thomasius (1623—1684), der Lehrer Leibnizens war und über Geschichte der Philosophie manches geschrieben hat, z. B. *Erotemata metaphysica*, Lpz. 1705. Christian Th., 1655 zu Leipzig geboren, war daselbst seit 1681 habilitiert und zog sich durch die Unerschrockenheit und Keckheit, mit der er gegen das Herkommen für die wissenschaftliche Freiheit auftrat, und durch das Halten deutscher Vorlesungen sowie durch Verteidigung der Reformierten gegen die lutherische Intoleranz Verfolgungen zu, so daß er Leipzig sogar verlassen mußte. Zu Halle an der Ritterakademie dann angestellt, wirkte er bei der Gründung der dortigen Universität mit, erhielt eine juristische Professur und starb 1728. In seinen *Institutionum jurisprudentiae divinae libri tres, in quibus fundamenta juris nat.*

secundum hypotheses ill. Pufendorffii perspicue demonstrantur, Francof. et Lips. 1688, 7. ed. 1730, vertrat er fast durchweg die Ansichten Pufendorfs. Selbständiger verfährt er in den *Fundamenta juris naturae et gentium ex sensu communi deducta*, in quibus secernuntur principia honesti, justi ac decori, Hall. 1705 u. ö., worin er das Gerechte, Wohlanständige, Ehrbare oder Sittliche (*justum, decorum und honestum*) als drei Stufen des der („Welt“-)Weisheit gemäßen Verhaltens bezeichnet, indem er für das Gerechte das Prinzip aufstellt: Was du nicht willst, das dir geschieht, das füge keinem andern zu; für das Wohlanständige: Wovon Du wünschst, daß andere es dir tun, das tue ihnen auch selbst; für das Ehrbare: Wovon du wünschst, daß andere es sich selbst tun, was wir an ihnen löblich finden, das tue du dir auch selbst. Die Rechtspflichten sind erzwingbar.

Schon durch diese naturrechtlichen Schriften wirkte Thomasius aufklärend, indem er das Recht von der Theologie löste, aber auch sonst war er eifrigst bestrebt, indem er in Schriften und Vorlesungen den Aristoteles bekämpfte, die Philosophie zu erneuern und sie von der scholastisch-syllogistischen Methode zu befreien. Hierbei ist Tschirnhausens *Medicina mentis* wohl nicht ohne Einfluß auf ihn gewesen, wiewohl er sie bekämpfte. Zwar war er kein tieferer Geist und hat die Philosophie inhaltlich im allgemeinen kaum gefördert, da er sie für praktische Werke wesentlich nutzbar zu machen suchte und als freier philosophus die *secta electica* allein schätzte, aber er tat doch viel, um sie von der Theologie zu trennen, den Quellen und dem Ziele nach: die Philosophie gründet sich auf die Vernunft und hat das irdische Wohlsein des Menschen im Auge, die Theologie hat die Offenbarung zur Erkenntnisquelle und zielt auf das himmlische Wohl. Als Bahnbrecher für einfachere und verständlichere Methode der Wissenschaften sowie für die Aufklärung ist Thomasius von großer Bedeutung in dem geistigen Leben Deutschlands. Von seinen Schriften seien noch erwähnt: *Introductio ad philosophiam aulicam* (Titel nach des Abbé Gérard *Philosophie des gens de cour*, Paris 1680) seu *primae lineae libri de prudentia cogitandi atque ratiocinandi*, Lpz. 1688, Halle 1702. *Introductio in philosophiam rationalem*, Lpz. 1701, Einleitung zur Vernunft, Halle 1691. *Ausübung der Vernunft*, Halle 1691. *Von der Kunst, vernünftig und tugendhaft zu lieben* od. *Einleitung zur Sittenlehre*, Halle 1692. *Von der Arznei wider die unvernünftige Liebe* od. *Ausübung der Sittenlehre*, Halle 1696.

Zu den Schülern des Thomasius gehörte Nikol. Hieron. Gundling (geb. 1671, gest. 1729), seit 1705 Prof. der Philosophie in Halle, der in der Erkenntnislehre im ganzen Locke folgte, auf dem praktischen Gebiete auch das deutsche Recht behandelte. Seine Hauptschrift ist *Historia der Gelahrtheit*, herausgeg. v. Hempel, Frkf. 1734—36. Als sonstige Schriften von ihm sind zu erwähnen: *Via ad veritatem et speciatim quidem ad logicam*, Halle 1717; *Via ad veritatem moralem*, Halle 1715; *Jus naturae et gentium*, Halle 1714. S. auch *Gundlingiana*, 45 Stücke, Halle 1715 ff.

Heinr. v. Cocceji (1644—1719) und sein Sohn Sam. v. Cocceji (1679—1755) haben das Naturrecht auf das Völkerrecht und auf das Zivilrecht angewandt. Vgl. Trendelenburg, *Fr. d. Gr. und sein Großkanzl. Sam. v. Cocceji*, in den *Abhandl. d. Akad. v. Jahre 1863*, Berl. 1864, S. 1—74; Heinr. Degenkolb in der 3. Aufl. des rotteck-welckerschen *Staatslex. üb. d. Einfluss des wolffischen Naturrechts auf unser Landrecht*, in dem Artikel *üb. d. allgem. preuss. Landrecht*. — Das Hauptwerk Heinr. v. Cs.: *Juris publici prudentia*, Frkf. 1695, war viel gebraucht, ebenso seine *Antomia juris gentium*, Frkf. 1718.

Auf dem Gebiete der Rechts- und Geschichtsphilosophie hat sich der Neapolitaner Giovanni Battista Vico (1668—1744, seit 1704 Professor der Rhetorik in Neapel) ausgezeichnet, der ein Verehrer weniger des Aristoteles als Platons und noch mehr Bacons, zugleich aber Anhänger der Lehre der katholischen Kirche und Gegner der damals in Neapel sehr geschätzten kartesianischen Philosophie war. Neben Platon stellte er unter den Alten hoch den Tacitus, der den Menschen betrachte, wie er sei, während Platon angebe, wie er sein solle, und Bacon beides vereinige. Neben der Geschichtsphilosophie hat er auch die Völkerpsychologie begründet. Besonders beeinflusst war er durch die Neuplatoniker der Renaissance. Seine Lehre von den metaphysischen Kraftpunkten, die nicht für sich bestehen, sondern Ausstrahlungen der im Raum sich ausbreitenden göttlichen Wirkungs-macht sind, führt er auf Zenon zurück. Gott wird bestimmt als das unendliche Posse, Nosse, Velle, während der Mensch als endliches Nosse, Velle, Posse von Natur die Richtung zum Unendlichen, also zur Einigung mit Gott hat. Der Sündenfall hat aber diese drei Möglichkeiten in ihr Gegenteil verkehrt, und es muß eine Wiederherstellung stattfinden, welche sich darstellt in den drei eng miteinander verbundenen Tugenden der prudentia, temperantia, fortitudo. Das Erkennen ist für den Menschen notwendig, frei hingegen das Wollen und Können. Die eigentliche Aufgabe der Philosophie ist es, „die allgemeine Geltung der denk-notwendigen allgemeinen Wahrheiten aus der Prüfung der göttlichen Wahrheit im menschlichen Zeitdasein zu begreifen und zu erklären“ und diese Gegenwart selbst zur vollen Erkenntnis zu bringen. Die Theorie der Erkenntnis gestaltet sich bei Vico ähnlich der bei Malebranche. Wenn der Mensch die Dinge in Gott schaut, versetzt er sich aus der sinnlichen Welt in die ewige Ordnung der Dinge zurück.

In der Lehre vom Menschen berücksichtigt Vico besonders den Sozial-charakter desselben. Die Individuen zeigen sich verschieden in der Leiblichkeit, der Geist (mens) bildet die Einheit der Gattung, und zwar besteht diese Einheit darin, daß gewisse Begriffe des Verum aeternum, theoretische und praktische Sätze das Denken und Handeln aller Menschen regeln und die vernünftige Lebens-tätigkeit bedingen, ohne daß sie aber angeborene Ideen wären. In der Anerkennung dieser Begriffe und Grundsätze bilden die Menschen eine Gemeinschaft, für die sie noch besonders durch die Sprache organisiert sind. Gegen diese Grundlagen des sozialen Verhaltens sich zu vergehen, sträubt sich ein dem Menschen angeborener sittlicher Sinn, pudor, der sich am lebendigsten im Kinde zeigt. Vico will dann, wie er selbst erklärt, Gott nicht nur in Beziehung zur Natur betrachten, sondern in Beziehung zu dem menschlichen Geist in dem Leben der Völker. Deshalb bekämpft er den dem Historismus feindlichen Kartesianismus. Die göttliche Vor-sehung, die sich nicht auf mysteriöse Weise, sondern in den spontanen Handlungen des Menschen tätig zeigt, ist die Grundlage aller Geschichte und offenbart sich selbst in der Entwicklung der Sprache, der Religion, der Gesetze. Vicos Ge-schichtsphilosophie unterscheidet jedoch nur Entwicklungsperioden im Leben der einzelnen Völker; die Idee eines successiven Fortschritts des Menschengeschlechts kommt bei ihm nicht zur allgemeinen Geltung und Durchführung. — An Bedeu-tung stellen manche Italiener Vico dem Deutschen Kant gleich.

§ 26. Die nächste Aufgabe der Philosophie in Deutschland war die Systematisierung der leibnizischen Gedanken. Dieser Aufgabe hat sich mit Talent und Erfolg Christian Wolff (1679—1754) unter-zogen, der in einer Reihe von deutschen und lateinischen Schriften

den dogmatischen Rationalismus auf den Gipfel erhob. Er hat sich durch sein abgerundetes und geschlossenes System der Philosophie ein beträchtliches Verdienst um die wissenschaftliche Form und die gründliche didaktische Behandlung der Philosophie erworben, obschon dasselbe durch zu pedantische Anwendung der mathematischen Methode und durch geschmacklose Breite der Darstellung verringert wird. Im ganzen trägt er leibnizische Gedanken vor; doch beseitigt er manche gewagte Annahmen — so sind nach ihm nicht alle Elemente vorstellend —, andere leibnizische Sätze, z. B. die prästabilierte Harmonie, läßt er nur als zweifelhafte Hypothesen stehen. Die Metaphysik zerfällt nach ihm in Ontologie, Kosmologie, rationale Psychologie und natürliche Theologie. Unter den Beweisen für das Dasein Gottes bildet er besonders den von der Zufälligkeit der Welt aus. Die praktische Philosophie teilt sich in Ethik, Ökonomik, Politik. In den theoretischen Disziplinen soll ein festes Wissen aus reiner Vernunft geschaffen werden, und auch in den praktischen Disziplinen ist die Vernunft das Prinzip des Erkennens.

Für diesen und besonders für den nächsten Paragraphen sind folgende Werke zuerst zu nennen:

Über die frühere Zeit die schon oben angeführte Schrift von K. G. Ludovici, Kurzer Entwurf e. vollständ. Histoire der l'schen Philos., Lpz. 1735, 2. Aufl. u. d. T.: Ausführl. Entwurf einer vollständigen Historie der wolffschen Philosophie, 2 Bde., Lpz. 1737, ferner desselben Samml. u. Ausz. der sämtlichen Streit-schriften wegen der wolffschen Philosophie, Lpz. 1737, Neueste Merkwürdigkeiten der leibniz-wolffsch. Phil., Lpz. 1738, und üb. die Zeit bis geg. das Ende des 18. Jahrh. die unt. wiederum zu erwähnenden, besond. auf den Kampf zw. dem Leibnizianism. und Kantianism. bezügl. Preisschriften von Joh. Christoph Schwab, C. L. Reinhold und Joh. Heinr. Abicht üb. die Frage: Welche Fortschritte hat d. Metaph. seit Leibnizens u. Wolffs Zeiten in Deutschl. gemacht? Berl. 1796. Für den Leibnizianismus im Sinne Ehrhards trat auf gegen Kant W. L. G. Frhr. v. Eberstein, Versuch der Gesch. der Logik u. Metaph. bed. Deutscher von Leibniz bis auf die gegenw. Zeit, herausg. v. Z. A. Ehrhard, Halle 1794—1799. Das Verh. zu den englisch. Philosophen behandelt G. Zart, Einfluss der englisch. Philosophen seit Bacon auf die deutsche Philos. des 18. Jahrh., Berl. 1881. Rob. Sommer, Grundzüge e. Gesch. d. dtsh. Psychologie u. Aesthetik v. Wolff-Baumgarten bis Kant-Schiller, Würzb. 1892, der ausführl. handelt über Meier, v. Creuz, Ploucquet, Reimarus, Mendelssohn, Lambert, Sulzer, Eberhard, Tetens, Feder, Moritz, auch Herder, Kant u. namentlich Schiller. S. auch das S. 3 zitierte Werk von M. Dessoir, in welchem die einzelnen Kapitel sind: Leibniz, Wolff u. d. Psychologie im unmittelbaren Anschluss an Wolff, die Entwickel. der deutsch. Psych. v. 1750—1780, das so bedingte System der Psychologie, d. Wirkungen dieser Psychol. D. Braunschweiger, D. L. v. d. Aufmerksamk. in d. Psychol. des 18. Jahrh., Lpz. 1899. Außer den Darstellungen in Werken, die eigens auf die Geschichte der Philosophie gehen, sind hinsichtlich der Beziehung der Philosophie zur allgemeinen Bildung manche Darstellungen der deutschen Nationalliteratur, wie besond. Hettners Literaturgesch. d. 18. Jahrh., Theil III, daneben Schlossers Gesch. d. 18. Jahrhundert., Bruno Bauer, Geschichte d. Politik, Cultur u. Aufklärung d. 18. Jahrhundert., Charlottenb. 1843—1845, K. Biedermann, Dtschld. i. 18. Jahrhundert., Lpz. 1854—1868, und auch Franks Gesch. der protest. Theologie, 2. Theil, Lpz. 1865, A. Tholuck, Vorgesch. d. Rationalism., Halle 1853—1862, dess. Gesch. d. Rationalism., Berl. 1865, Lévy-Bruhl, L'Allemagne depuis Leibniz. Essai sur la formation de la conscience nationale en Allemagne, Par. 1890, und ähnl. Werke zu vergleichen. S. auch namentlich die Arbeiten über die Akademie in Berlin von Bartholmèss, Harnack u. Dilthey, ob. S. 196. Anderes schon oben S. 3 f.

Die Hauptschriften Christian Wolffs sind folgende, zuerst die deutschen, die viel kürzer und lesbarer als die lateinischen sind: Anfangsgründe sämmtlicher mathematischer Wissenschaften, Halle 1710; Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauch in der Erkenntniß der Wahrheit, Halle 1712, 9. Aufl. 1738; Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, Frkft. u. Lpz. 1719, 5. Aufl. 1732; Vernünftige Gedanken v. der Menschen Thun und Lassen zur Beförderung ihrer Glückseligkeit, Halle 1720; Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen etc., Halle 1721, 5. Aufl. 1740. In diesen letzten vier Schrift. hat W. seine Logik, Metaphysik, Moral u. Politik gegeben. Vernünftige Gedanken von den Wirkungen der Natur, Halle 1723; Vernünftige Gedanken v. d. Absichten der natürlichen Dinge, Frkft. 1723; Vernünftige Gedanken von den Theilen der Menschen, Thiere u. Pflanzen. In diesen drei Werken finden wir W.s dogmatische Physik, Teleologie u. Physiologie. Die lateinischen, welche zusammen 23 ziemlich starke Quartbände ausmachen: *Philosophia rationalis, sive logica methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata*, Frkft. u. Lpz. 1728, 2. ed. 1732; *Philosophia prima s. Ontologia meth. scient. pertract., qua omnes cognitionis humanae principia continentur*, ibid. 1730; *Cosmologia generalis, meth. scient. pertract., qua ad solidam imprimis dei atque naturae cognitionem via sternitur*, ibid. 1731; *Psychologia empirica meth. scient. pertract., qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide constant, continentur etc.*, ibid. 1732; *Psychologia rationalis meth. scient. pertract., qua ea, quae de anima humanae indubia experientiae fide innotescunt, per essentiam et naturam animae explicantur et ad intimiorem naturae eiusque auctoris cognitionem profutura proponuntur*, ibid. 1734; *Theologia naturalis meth. scient. pertract.*, 2 Bde., ibid. 1736—1737; *Philosophia practica universalis meth. scient. pertract.*, 2 Bde., ibid. 1738—1739; *Jus naturae meth. scientif. pertract.*, 8 Bde., ibid. 1740—1748; *Jus gentium meth. scient. pertract.*, Halle 1750; *Philosophia moralis s. ethica meth. scientif. pertract.*, 5 Bde., ibid. 1750—1753; *Oeconomica* ibid. 1750. Außerdem: Gesammelte kleinere Schriften, 6 Bde., Halle 1736 bis 1740.

Über Wolffs Leben u. Lehren handeln u. a.: Joh. Chr. Gottsched, *histor. Lobschr. auf Chr. Frhr. v. Wolff*, Halle 1755. F. W. Kluge, *Chr. v. Wolff, der Philosoph*, Bresl. 1831. Eine Selbstbiogr. W.s hat Wuttke, Leipz. 1841, hrsg. Ueber W.s Vertreibung aus Halle handelt Ed. Zeller in: *Preuss. Jahrb.* X, 1862, S. 47 ff., wiederabg. in Zellers Vortr. u. Abh. geschichtl. Inhalts, Lpz. 1865, S. 108—139. J. Caesar, *Chr. W. in Marburg*, Rede, Marb. 1879. Edm. König, *Ueb. d. Begr. d. Objectivität b. Wolff u. Lambert mit Bez. auf Kant*, in: *Ztschr. f. Philos. u. phil. Kr.*, 84, 1884, S. 292—313. R. Frank, *D. wolffsche Strafrechtsphilos. u. ihr Verh. zur criminalpolit. Aufklär. im 18. Jahrh.*, Gött. 1887. Jul. Bergmann, *Wolffs L. vom Complementum possibilitatis*, A. f. syst. Ph., II, 1896, S. 449—476. W. Arnsberger, *Ch. W.s Verhältniss zu Leibniz*, Hdlb. 1897. Ant. v. Seitz, *D. Freiheitsl. der Lutherisch. Kirche in ihr. Bez. zum Leibniz-Wolffsch. Determinism*, *Philos. Jahrb.* 11, 1898.

Christian Wolff (auch die Schreibart mit einem f findet sich nicht selten, zumal in dem latinisierten Namen), geb. 1679 zu Breslau, war von vornherein zum Theologen bestimmt, faßte jedoch zeitig Neigung für Philosophie und habilitierte sich 1703 in Leipzig. Daß Leibniz kam er bald in Berührung, und diesem hatte er es zu verdanken, daß er 1706 nach Halle und zwar zunächst als Professor der Mathematik berufen wurde. Doch las er bald über alle Teile der Philosophie. Sein bedeutender akademischer Erfolg sowie sein durchgebildeter Rationalismus reizten seine pietistischen Kollegen, namentlich Aug. Herm. Francke und den streitsüchtigen Lange, welche es bei Friedr. Wilhelm I. durchsetzten, daß Wolff abgesetzt wurde und bei Strafe des Stranges schleunigst das Land räumen mußte. Er ging nach Marburg, wo er als akademischer Lehrer und Schriftsteller weiter tätig war, bis er unmittelbar nach der Thronbesteigung Friedrichs II. nach Halle zurückgerufen wurde. Hier starb er 1754, nachdem er zum Reichsfreiherrn ernannt war, und nachdem seine Philosophie weite Verbreitung gefunden hatte. —

Ein großes Verdienst um die deutsche Philosophie hat sich Wolff dadurch erworben, daß er einen großen Teil seiner Schriften in deutscher Sprache verfaßt hat, wodurch er zugleich die philosophische Terminologie, wenigstens zum Teil, schuf. Seine Schriften gehen auf alle Zweige der Philosophie mit Ausnahme der Ästhetik, die erst von seinem Schüler Baumgarten ausgebildet wurde.

Wolff hat sich die leibnizischen Gedanken angeeignet und nach Leibnizens Vorgang mit der in den Schulen herrschenden aristotelischen Doktrin zu vereinigen gesucht, zum Teil durch neue Argumente gestützt, teilweise jedoch auch modifiziert und der gewöhnlichen Weltauffassung näher gebracht. Zweierlei will Wolff bei seinem Philosophieren namentlich erreichen; Praktische Brauchbarkeit; denn sein Ziel von vornherein ist, die Menschen glücklich zu machen; und klare, deutliche Erkenntnis, ohne welche die erstere nicht möglich ist. Es kann eine rationale Erkenntnis deduktiv zu Wege gebracht werden. Dazu muß ein oberstes Prinzip sich finden, nach dem alles streng logisch abgeleitet wird. Dies oberste Prinzip ist ihm der Satz des Widerspruchs, auf welchen auch der Satz des hinreichenden Grundes zurückgeführt wird. Gäbe es nämlich für ein Ding keinen zureichenden Grund, so müßte etwas aus nichts werden können, was sich widerspricht. In der Philosophie soll nun dasselbe Verfahren angewandt werden wie in der Mathematik bei der Größenlehre, nur ist es falsch, daß deshalb die Philosophie von der Mathematik in ihrer Methode abhängig sei, vielmehr brauchen sie beide die Logik. Ableiten können wir übrigens aus einem Begriffe nur das, was in ihm schon liegt. Wahr sind also nur die Urteile, die sich durch Analyse des Subjektsbegriffs ergeben. Freilich finden sich in Wolffs logischen Deduktionen gar viele Elemente aus der Erfahrung, und nur so ist es möglich, daß sein rationalistischer Bau mit der wirklichen Welt übereinstimmt. Allerdings sollen nach Wolff die empirischen Wissenschaften, die er zum Teil wenigstens bearbeitet hat, indem sie die Sätze aus Beobachtungen und Versuchen nehmen, nur die Wirklichkeit dessen zu konstatieren haben, was in der rationalen Philosophie aus den obersten Prinzipien logisch deduziert worden ist. Es wird nur eine Bestätigung der rationalen Erkenntnis durch die Erfahrungserkenntnis geschaffen, und zwar wird die erstere allein klar und deutlich sein, die letztere unklar und verworren. So tritt der leibnizische Gegensatz zwischen notwendigen und tatsächlichen Wahrheiten bei Wolff noch deutlicher hervor.

Die Philosophie ist nach Wolff die Wissenschaft von allem Wirklichen und Möglichen, inwiefern es sein kann. Möglich ist aber das, was keinen Widerspruch in sich schließt, also denkbar ist. In unserer Seele findet sich nun das Vermögen des Erkennens und Wollens, und so teilt sich die ganze Vernunftwissenschaft in theoretische Philosophie oder Metaphysik und praktische Philosophie. Beiden geht die Logik als eine Art Propädeutik voraus. Die Metaphysik hat als besondere Teile die Ontologie, welche von dem Seienden überhaupt handelt, die rationale Psychologie, welche zu ihrem Gegenstande die Seele hat, die Kosmologie, welche auf das Weltganze geht, und die rationale Theologie, welche das Dasein und die Eigenschaften Gottes darlegt. In der Ontologie kommen die Eigenschaften und die Hauptarten des Seienden zur Sprache. Die Bestimmungen in einem Dinge, welche von keinem anderen Dinge und auch nicht voneinander herrühren, machen sein Wesen aus. Die Bestimmungen, die aus dem Wesen eines Dinges folgen, sind seine Eigenschaften, die, welche aus diesem nicht folgen, aber ihm auch nicht widerstreiten, seine Modi. Die ersten kommen den Dingen immer, die zweiten nur zeitweise zu. Wenn ein Ding vollständig bestimmt ist, so ist es wirklich, und umgekehrt, was wirklich ist, ist vollständig bestimmt, demnach gibt es nur Einzeldinge, keine allgemeinen. — Ein Zusammen-

gesetztes besteht aus mehreren voneinander verschiedenen Teilen. Diese müssen aufeinander sein, und so entsteht die Ausdehnung. Jedes zusammengesetzte Ding ist ausgedehnt. Raum ist die Ordnung des Zusammenseins gleichzeitiger Dinge, Zeit die Ordnung der Aufeinanderfolge in einer stetigen Reihe. Das Wesen des Zusammengesetzten ist das Einfache. Es gibt also einfache Dinge, wenn sie auch nicht in der Erfahrung vorkommen. Sie sind ohne Ausdehnung, ohne Gestalt, unteilbar. Diese einfachen Wesen sind die Substanzen. Zu dem Begriffe einer Substanz gehört es, Veränderungen zu erleiden, und also muß jede Substanz eine Kraft haben, vermöge deren sich Veränderungen in ihr zutragen; das sind aber Taten, die in ihr selbst ihren Grund haben. Die zusammengesetzten Dinge sind Aggregate von diesen Substanzen, haben auch als solche keine Kräfte, sondern ihre Kräfte sind nur das Produkt aus den Kräften der einfachen Dinge.

Von den zusammengesetzten Wesen geht Wolff nun über auf die Kosmologie. Die Welt ist die Gesamtheit der untereinander in Zusammenhang stehenden endlichen Wesen, und es kommt darauf an, diese aus den einfachen Wesen abzuleiten. Die Veränderungen in der Welt hängen ab von der Beschaffenheit ihrer Zusammensetzung nach dem Gesetze der Bewegung: die Welt ist zu vergleichen einer Uhr oder Maschine, so daß kein Zufall denkbar ist. Gleichwohl ist die Notwendigkeit im Weltlauf nur eine hypothetische. Denn die Welt hätte auch anders sein können. Die physische Welt besteht aus Körpern, welche ausgedehnt sind, Gestalt und Größe haben, Veränderungen unterliegen, ein gewisses Maß von Trägheit (*vis inertiae*) und von Bewegungskraft (*vis motrix*) haben. Die physischen Körper bestehen aus einfachen Elementen, und diese bringen die Materie und die bewegende Kraft hervor. Sie sind keine Raumgrößen, sind nicht der Bewegung unterworfen, unterscheiden sich nicht durch Quantität oder Figur, sondern nur durch Kräfte und Qualitäten voneinander, und keins derselben ist einem andern völlig gleich. Da sie mit tätiger Kraft begabt sind, müssen sie fortwährende Veränderungen erleiden, die aber nur innerer Art sein können; trotzdem leiten sich aus ihren Kräften die Kräfte der Körper her. Diese Kraft besteht nicht bei allen einfachen Elementen im Vorstellen, sondern man muß zur Erklärung der körperlichen Vorgänge Kräfte anderer Art annehmen, deren Natur aber nicht näher angegeben werden kann. Deshalb nennt Wolff seine Substanzen auch nicht Monaden, sondern am liebsten *atomi naturae*. Viele Elemente können nicht an einem Punkte sein, es fordert vielmehr jedes seinen besonderen, der getrennt von dem anderen ist. Jedes Element ist aber mit denen, welche um dasselbe sind, verknüpft; so machen viele eins aus, und das Zusammengesetzte bekommt eine Ausdehnung, ein Continuum. Wir haben freilich davon nur eine verworrene Anschauung, da wir die einfachen Elemente darin nicht erkennen, und Kontinuität und Ausdehnung sind nichts als Phänomene. Die prästabilisierte Harmonie ist eine gewagte Hypothese, eher ist ein natürlicher Zusammenhang auch der Elemente anzunehmen. Doch bleibt die Frage schließlich unentschieden, ob die Elemente wirkliche oder scheinbare Einwirkungen voneinander erleiden. Da die Welt etwas Zufälliges ist — denn sie hätte anders sein können —, so muß sie ihren zureichenden Grund in Gott haben, von dem sie als durchaus zweckmäßige Maschine hervorgebracht ist. Ein Aufgeben der strengen Verkettung der Dinge würde es sein, wenn Wunder geschähen, und jedes Wunder würde ein zweites Wunder verlangen, das *miraculum restitutionis*. Jedoch hält Wolff die Wunder nicht geradezu für unmöglich.

Die Psychologie ist entweder empirische oder rationale; freilich werden die beiden Disziplinen in der Ausführung nicht streng auseinandergehalten.

Die erstere soll der experimentellen Physik entsprechen, also experimentelle Methoden aus der Naturwissenschaft auf die Erforschung der Seele anwenden; sie soll der rationalen die Prinzipien gewähren. Im ersten Teil handelt sie von der menschlichen Seele im allgemeinen, indem zunächst nach Descartes aus unserem Bewußtsein, schließlich aus unserem Zweifel, auf unsere Existenz geschlossen wird, und von der Fähigkeit des Erkennens im besonderen, im zweiten von der Fähigkeit des Begehrens.

Die rationale Psychologie geht davon aus, daß den Körpern als dem Zusammengesetzten die Seelen als Einfaches gegenüberstehen. Seele heißt das Wesen in uns, das sich seiner selbst und anderer Dinge außer sich bewußt ist. Das Dasein der Seele ist also für jeden Wissenden unmittelbar gewiß. Als einfache Wesen haben die Seelen Kraft in sich, und zwar besteht diese Kraft in dem Vermögen, sich die Welt vorzustellen. Die verschiedenen Seelentätigkeiten bezeichnen nur verschiedene Modifikationen dieser Vorstellungskraft. Es gibt nun zwei Arten dieser Grundkraft: das Erkennen und das Begehren. Die Empfindungen sowie die dunkeln und verworrenen Vorstellungen liefern die Sinne und die Phantasie, die klaren und deutlichen, welche durch Selbsttätigkeit der Seele zustande kommen, der Verstand. Die Vernunft findet nur den allgemeinen Zusammenhang der Wahrheiten vermöge der Schlüsse. Aus dem Vorstellenden entwickelt sich das Begehren, da die Seele als Kraft fortwährend das Streben hat, ihren Zustand zu verändern, und zwar werden nur Vorstellungen erstrebt. Freilich bestimmt uns dazu, eine Vorstellung zu erstreben oder sie zu meiden, die Lust oder Unlust, die wir voraussehen, und zwar ist die Lust nichts als die Erkenntnis einer wirklichen oder vermeintlichen Vollkommenheit, die Unlust die Erkenntnis einer Unvollkommenheit. So kommen auch in die Seele die Begriffe von Schön und Häßlich, von Gut und Übel. Was das Verhältnis zwischen Seele und Körper anlangt, so verwirft Wolff die Wechselwirkung, die besonders dem Gesetze von der Erhaltung der lebendigen Kräfte widerspreche, sowie den Okkasionalismus und entscheidet sich für die prästabilisierte Harmonie, die aber nicht allein auf dem Willen Gottes beruht, sondern auch darauf, daß jede Seele die Welt sich immer nur nach Beschaffenheit ihres organischen Körpers und den Veränderungen, die in den Sinneswerkzeugen desselben vorgehen, vorstellt. Diese Vorstellungen und Veränderungen finden immer zu gleicher Zeit statt ohne gegenseitige Einwirkung. Vielmehr haben beide in einem dritten, den Veränderungen im Weltganzen, ihren Grund, die an Seele und Leib sich abspiegeln.

In der natürlichen Theologie (Gegensatz zu der auf übernatürlicher Offenbarung beruhenden sogenannten positiven) legt Wolff besonderen Wert auf das kosmologische Argument für das Dasein Gottes. Die Welt und die Dinge in ihr sind zufällig, denn sie hätten auch anders sein können. Das Zufällige hat aber an dem Notwendigen seinen Grund, so muß es denn eine außerweltliche Ursache geben, d. h. Gott. Dieser Beweis wird der von der Zufälligkeit der Welt genannt. Außerdem erkennt er noch dem ontologischen Argument Beweiskraft zu, wonach Gott das allerobere Wesen ist, dessen Existenz zu den Realitäten gehört. Dagegen spricht er dem teleologischen keinen besonderen Wert zu. Die näheren Bestimmungen des göttlichen Wesens gewinnt er nicht rein a priori, sondern durch Betrachtung der menschlichen Seele. Das göttliche Erkennen und Wollen wird nun bestimmt nach den allgemeinen Denkgesetzen, und namentlich wird die Willkür davon ausgeschlossen. Bei der Rechtfertigung Gottes, bei der Erklärung des Übels nimmt Wolff ganz den leibnizischen Standpunkt ein. Gott

konnte die Welt als eine endliche nicht frei von Unvollkommenheiten schaffen. Das metaphysische, physische und moralische Übel ist mit der Idee des Weltganzen aufs innigste verbunden. Von der teleologischen Naturerklärung macht er ins einzelste bis zum Lächerlichen einen ausschweifenden und äußerlichen Gebrauch, und zwar liegt der letzte Zweck für alles im Menschen, durch den Gott seine Hauptabsicht, die er bei Erschaffung der Welt gehabt hat, erreicht, nämlich als Gott erkannt und verehrt zu werden.

Die praktische Philosophie teilt Wolff mit den Aristotelikern in Ethik, Ökonomik und Politik. In der Ethik ist er unabhängiger von Leibniz als in der Metaphysik. Nicht auf die empirische Lust, wie die französischen Moralisten, will er die Ethik gründen, sondern als echter Rationalist läßt er die Vernunft allein alle Regeln für unser Handeln aufstellen. Es hängen diese nicht einmal von Gott ab, sie müßten ihre Geltung haben, auch wenn kein Gott wäre, und das Gute ist gut, nicht um Gottes willen, sondern an und für sich. Das oberste Sittengesetz lautet: Tue, was dich und deinen eigenen Zustand und den aller deiner Mitmenschen vollkommener macht, und unterlasse das Gegenteil davon. Zu unserer Vervollkommenung dient aber alles, was unserer Natur gemäß ist, also kommt es bei Wolff auf die Naturgemäßheit, das alte stoische Moralprinzip, hinaus. Mit dem naturgemäßen Leben ist die Glückseligkeit verbunden, es wird auch häufig als Grund des tugendhaften Lebens die Glückseligkeit genannt. Jedoch soll die bloße Vernunftkenntnis genügen zur Vollbringung des erkannten Guten, so daß der Vernünftige des äußeren Antriebes nicht bedarf. Das immerwährende Fortschreiten ist Ziel nicht nur des einzelnen Menschen, sondern auch der gesamten Gattung. Soll das letztere erreicht werden, so muß für das gemeinschaftliche Zusammenleben der Menschen als naturrechtliche Vorschrift dasselbe Sittengesetz gelten, so daß jeder im gemeinsamen Zusammenleben nur dasjenige tun dürfe, was die Vollkommenheit des eigenen Zustandes und des Zustandes anderer erhält und fördert, alles aber unterlassen müsse, was den eigenen oder anderer Menschen Zustand unvollkommener machen würde. Das Recht beruht so auf der Pflicht.

Dieses abgerundete wolffsche System fand außerordentliche Verbreitung, und es wurden die einzelnen Disziplinen im Geiste Wolffs bearbeitet. Es war eine Zeitlang geradezu das herrschende in Deutschland, selbst auf dem Gebiete der Medizin gab es Schüler Wolffs. Die wolffsche Philosophie war nach einer Äußerung J. Chr. Edelmanns (s. unt.) aus d. J. 1740 „die à la mode Philosophie, die schier unter allen Gelehrten, ja sogar unter dem weiblichen Geschlechte dergestalt beliebt worden, daß man fast glauben sollte, es sei eine wirkliche Lykanthropie (Wolffsmenschheit) unter diesen schwachen Werkzeugen eingerissen“. Weit aus die meisten Anhänger der leibnizischen Doktrin sind zugleich Wolffianer (eine Ausnahme davon macht Michael Gottlieb Hansch, 1683—1752, Verfasser einer Schrift: *Selecta moralia*, Hal. 1720, und seiner *Ars inveniendi*, 1727), bis in der späteren Zeit, als Wolffs Ansehen bereits zu sinken begann, manche wiederum unmittelbar auf Leibniz zurückgingen.

§ 27. Die leibniz-wolffsche Philosophie hat in Deutschland während des achtzehnten Jahrhunderts bis auf Kant eine zunehmende Verbreitung gewonnen und im Verein mit anderen, besonders mit lockeschen Philosophemen, teils die Schulen beherrscht, teils der populären Aufklärung gedient, obwohl sie auch ihre Gegner fand, besonders

in der Königlichen Akademie zu Berlin, wo in Voltaire, Maupertuis, Euler u. a. die Weltanschauung Newtons der leibnizschen mit Schärfe und auch teilweise mit Erfolg entgegentrat.

Zu den Bekämpfern der wolffschen Philosophie gehört auch Crusius, der die Philosophie mit der Theologie in Übereinstimmung zu bringen suchte und besonders die mechanische Naturerklärung, den Optimismus und den Determinismus, bestritt. Die einflußreichsten Schüler Wolffs sind Bilfinger und Baumgarten, von denen der erstere die Lehren Wolffs klar entwickelte, der letztere in manchen Punkten Wolff ergänzte, öfter auf Leibniz mehr zurückging und als Begründer der deutschen Ästhetik besonders bekannt ist. Dessen Schüler Georg Frdr. Meier hat eine große Anzahl deutscher, durch Klarheit sich auszeichnender Lehrbücher geschrieben, die viel gebraucht worden sind. Eigene Gedanken auf Grund der wolffschen Lehre in Verbindung mit dem lockeschen Empirismus entwickelte der scharfsinnige Lambert, der in mancher Beziehung Kant nahe kam.

Andr. Rüdigeri Disputatio de eo, quod omnes ideae oriuntur a sensione, Lipsiae 1704; De sensu veri et falsi, Halae 1709, Lips. 1722; Philosophia synthetica, Halae 1707 u. ö., unter dem späteren Titel: Institutiones eruditionis; Physica divina recta via ad utramque hominis felicitatem tendens, Frcf. ad Moen. 1716; Philosophia pragmatica, Lips. 1713; Wolffens Meinung v. d. Wesen der Seele u. eines Geistes überhaupt u. a. Rüdigers Gegenmeinung, Lpz. 1727; Anweisung zur Zufriedenheit d. menschl. Seele als dem höchsten Gute dies. zeitl. Lebens, 1721 u. 1726. W. Carls, A. R.s Moralphilosophie, Diss., Halle 1894.

Christ. Aug. Crusius, Anweisung vernünftig zu leben, Leipz. 1744 (Ethik); Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten, inwiefern sie den zufälligen entgegengesetzt werden, ebd. 1745 (Metaphysik); Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschl. Erkenntniss, ebd. 1747 (Logik und empirische Psychologie); Anleitung, über natürliche Begebenheiten ordentlich und vorsichtig nachzudenken, 2 Bde., ebd. 1749 (Physik). S. üb. ihn Ant. Marquardt, Kant u. Cr. E. Beitrag zum richt. Verständniss der crusianisch. Philos., Kiel 1885. C. Festner, Chr. Aug. Cr. als Metaphysiker, Diss., Halle 1892. Ant. v. Seitz, D. Willensfrht. in d. Philos. des Chr. Aug. Cr. gegenüb. dem Leibniz-Wolffschen Determinism. in histor.-psycholog. Begründung, Würzb. 1899.

Georg. Bernh. Bilfinger, Disputatio de triplici rerum cognitione, histor. philos. et mathem., Tübing. 1722; Commentatio de harmonia animi et corporis humani maxime praestabilita ex mente Leibnitii, Frcft. et Lpz. 1724; Commentationes philos. de origine et permissione mali praecipue moralis, ibid. 1724; Dilucidationes philosophicae de deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus, Tübing. 1725 u. ö. — Rich. Wahl, Prof. Bilingers Monadologie u. prästabilirte Harmonie in ihr. Verh. z. Leibniz u. Wolff, in: Ztschr. f. Ph. u. philos. Kr., 85, 1884, S. 66–92, 202–231.

Abr. Gottl. Baumgarten, Metaphysica, Halle 1739, ed. Eberhard 1789; Ethica philosophica, Halle 1740; Aesthetica, Frcf. ad Viadr., 2 voll. 1750–1758; Initia philosophiae practicae primae 1760; Acroasis logica in Christ. Wolff, Halle 1761; Jus naturae, Halle 1765; Sciographia encyclopaediae philosophicae, Hal. 1769; Philosophia generalis, ed. Förster 1770. Vgl. über ihn: Meier, Halle 1763; Th. Abbt, A. G. B.s Leben u. Charakter, 1765; H. G. Meyer, Leibniz u. B. als Begründer der deutschen Aesthetik, Halle 1874; J. Schmidt, Leibn. u. B. Ein Beitr. zur Gesch. der deutsch. Aesthet., Halle 1875.

Joh. Heinr. Lambert, Kosmologische Briefe üb. d. Einrichtung des Weltbaues, Augsb. 1761; Neues Organon, oder Gedanken über die Erforschung u. Be-

zeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung von Irrthum und Schein, 2 Bde., Lpz. 1764; Anlage zur Architektonik oder Theorie des Einfachen u. Ersten in der philos. u. mathemat. Erkenntniß, 2 Bde., Riga 1771; Logische und philosophische Abhandlungen zum Druck befördert von Joh. Bernoulli, Berl. 1782. L.s. „Deutscher gelehrter Briefwechsel“ ist ebenfalls von Joh. Bernoulli, Berl. 1781 f. herausgegeben. Darin findet sich auch die Correspondenz mit Kant aus den Jahren 1765–1770. Vgl. über Lambert die von Daniel Huber 1829 zusammen herausgegebenen Abhandlungen: J. H. L. nach seinem Leben u. Wirken (von Graf, Erhard u. Huber); ferner R. Zimmermann, L. der Vorgänger Kants, Wien 1879, Joh. Lepsius, J. H. Lambert, Münch. 1881, A. Döring, Kant, Lambert u. d. Laplacesche Theorie, Preuss. Jahrb. 58, 1886, S. 128 ff., H. Griffing, J. H. Lambert, Philosoph. Rev. 1893, auch die oben angeführte Arbeit v. Edm. König, Ueb. d. Begr. d. Objectivität b. Wolff u. L. mit Bez. auf Kant. O. Baensch, J. H. L.s Philosophie u. s. Stellung zu Kant, Tüb. 1902.

Zu den Gegnern von Leibniz und Wolff gehören namentlich folgende:

Joh. Joach. Lange (1670–1744), der Wolffs Vertreibung aus Halle bewirkte, suchte in den Schriften: *Causa Dei et religionis naturalis advers. atheism.*, Hal. 1723, *Modesta disquis. novi philos. syst. de Deo, mundo et homine et praesertim harmonia commercii inter animam et corpus praestabilita*, Hal. 1723 usw. den religionsgefährlichen, spinozistischen und atheistischen Charakter der wolffschen Doktrin darzutun; besonders an ihrem Determinismus nahm er Anstoß.

Der Theologe Franc. Buddeus (Budde, 1667–1729), von 1695–1705 Prof. der Moral in Halle, dann Prof. der Theologie in Jena, huldigte einer Art Eklektizismus und schloß sich im Praktischen meist an Thomasius an, obwohl er diesen auch bekämpfte. Neben wenig verdienstvollen philosophisch-geschichtlichen Arbeiten hat er u. a. veröffentlicht *Elementa philosophiae* in drei Teilen: *Elem. philos. instrumentalis seu institutionum philos. eclecticae*, T. I., *Elem. philos. theoreticae seu inst. philos. ecl.*, T. II., *Elem. philos. practicae, seu inst. philos. ecl.*, T. III., Halle 1703, oft aufgelegt und als philosophische Lehrbücher auf Schulen viel benutzt; *Selecta juris naturae et gentium*, Halle 1709. Sein Schüler Brucker wurde von ihm zu seiner großen Geschichte der Philosophie angeregt.

Andreas Rüdiger (1671–1731), ein Schüler des Christian Thomasius, Eklektiker, bekämpfte die leibnizische Doktrin von den angeborenen Ideen, von der prästabilierten Harmonie zwischen Leib und Seele, hielt an der Lehre von dem physischen Einfluß fest und behauptete die Ausgedehntheit der Seele und den sinnlichen Ursprung aller Vorstellungen. Die Vorstellung Gottes beherrscht die ganze Philosophie Rüdigers, dessen Hauptzweck ist, ut Deus tanto rectius colatur. Gott schreibt uns seinen Willen als Gesetz vor, befolgen wir diesen, so sind wir tugendhaft, doch soll auch die Überzeugung von einem Fortleben nach dem Tode und einer späteren Vergeltung für das Gute und Böse uns zur Ausübung der Tugend treiben. Aus der Offenbarung dürfen wir nach Rüdiger die Überzeugungen von Gottes Dasein, unserer Unsterblichkeit und ewigen Seligkeit nicht schöpfen, sondern aus der sich selbst überlassenen Vernunft. Rüdiger wechselte leicht seine Ansichten. Besondere Verdienste hat er sich um die Lehre von der Wahrscheinlichkeit erworben.

Rüdigers mittelbarer Schüler, durch Rüdigers Zuhörer Ad. Frdr. Hoffmann für ihn gewonnen, war Chr. Aug. Crusius (1712–1775), Prof. der Philos. und Theol. zu Leipzig, der einflußreichste Gegner des Wolfianismus, der besonders Vernunft und Offenbarung miteinander in Einklang bringen wollte. Er nahm neben dem *Principium identitatis*, das nur formaler Art sei, das *Principium inseparabilitatis et inconjunctibilitatis* an, d. h. den Satz, daß es positive, materiale Fun-

damentalsätze gebe, z. B.: Eine jede Substanz ist irgendwo und irgendwann; eine jede Kraft ist in einem Subjekte; alles, was entsteht, hat eine zureichende Ursache. Kant, der sich über Crusius sehr anerkennend äußert, erkennt diese Unterscheidung zwischen formalen und materialen Grundsätzen als richtig an in seiner Schrift ü. d. Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theol. und Moral (s. unt. § 33). Crusius bestritt namentlich den Optimismus und Determinismus. Die sichersten Bürgen für die Existenz der Außenwelt sind der Zwang, der uns nötigt, an ihre Wirklichkeit zu glauben, und die Wahrhaftigkeit Gottes. Die Welt befaßt auch freie Wesen in sich; deshalb kann in ihr kein absolut notwendiger Zusammenhang herrschen, ebensowenig eine prästabilisierte Harmonie. Bei den unsittlichen Handlungen kommt Gott nur soweit in Betracht, als er die Sünde geschehen läßt. Die Welt ist zwar für den Zweck, für den sie geschaffen wurde, sehr gut, aber doch nicht die beste aus allen, die möglich gewesen wären. Das oberste Moralprinzip leitet er ab aus dem Willen Gottes, wie sich dieser in der Offenbarung und dem Gewissen ausspricht. In manchem Betracht kommt mit ihm der Eklektiker Daries (1714—1772) überein. Elem. metaph., Jen. 1743—1744; Philos. Nebenstunden, Jena 1749—1752; Erste Gründe der philos. Sittenl., Jena 1750; Via ad veritatem, Jen. 1755 u. ö.

Zu den Gegnern der leibnizisch-wolffschen Doktrin gehört auch der Eklektiker Jean Pierre de Crousaz (1663—1748), der eine Logik, franz. Amst. 1712, 3. Aufl. 1725, 4 Bde., lat. Genf 1724, abgekürzt in 2 Bdn., Lehre vom Schönen, Amst. 1712, 2. Aufl. 1724, eine Abh. über die Erziehung, Haag 1724, und andere Schriften verfaßt hat. Die leibnizisch-wolffsche Lehre griff er besonders an in: *Observations critiques sur l'abrégé de la logique de Mr. Wolff*, Genève 1744, und in: *De l'esprit humain, substance différente du corps, active, libre, immortelle*, Basel 1730, und den Skeptizismus in: *Examen du Pyrrhonisme ancien et moderne*, Haag 1733.

Den mathematisch-mechanischen Standpunkt, den Newton vertreten hatte, nahm der Monadologie Leibnizens und namentlich der Lehre Wolffs gegenüber ein der hochberühmte Mathematiker Leonhard Euler (1707—1783), der auch Hauptgedanken Lockes vertrat. Dennoch meinte er, die physikalischen Erscheinungen könnten auch aus Zwecken, nicht nur aus physikalischen Ursachen erklärt werden. Von ihm sind zu nennen seine *Lettres à une princesse d'Allemagne sur différentes questions de physique et de philosophie*, 7 voll., Par. 1768—72, deutsch von Joh. Müller, neue Ausg. Stuttg. 1858. Die idealistische Ansicht Leibnizens über Raum und Zeit bekämpft er in *Réflexions sur l'espace et le temps*, 1748. V. Edm. Hoppe, *Die Philosophie L. Eulers*. E. systematische Darstellung seiner philosophischen Leistungen, Gotha 1904.

Ferner ist als Gegner Wolffs zu betrachten Hans Bernard Merian (1729 bis 1807), seit 1798 Mitglied der Akademie in Berlin, nach Formeys Tod (s. unten) deren Sekretär. Er verfaßte eine große Anzahl von Abhandlungen für die *Mémoires der Berliner Akademie*. Er ist der Ansicht, eine Akademie dürfe nicht einseitig eine Philosophie vertreten, sondern müsse dem Eklektizismus huldigen. Zuerst bekämpfte er Wolff, indem er sich an Euler anschloß und die schottische Philosophie — Hume — heranzog. Später suchte er zu vermitteln, vertrat aber doch den empirisch-psychologischen Standpunkt. In seiner Abhandlung: *Parallèle historique de nos deux philosophies nationales — Kant und Leibniz-Wolff — Mémoires*, 1797, meint er, die kantische Philosophie werde ebenso bald vergessen sein, wie damals es die wolffsche schon sei.

Unter dem Einfluß ihres Präsidenten Maupertuis zeigte die Berliner Akademie eine Zeitlang durch bedeutende ihrer Mitglieder entschiedene Abneigung gegen die leibniz-wolffsche Philosophie, wie sich schon aus Stellung gewisser Preisarbeiten und den Preiserteilungen ergibt. So war für 1747 eine Darstellung und Kritik der Monadenlehre verlangt; die Arbeit eines Gegners der Monadenlehre, eines Advokaten Justi in Sangerhausen, wurde gekrönt. Für 1771 wurde eine Arbeit über den leibnizischen Determinismus ausgeschrieben, wobei allerdings ein Anhänger Wolffs, der Mathematiker Kästner in Leipzig, den Preis erhielt. Vier Jahre später wurde wieder ein Angriff gegen Leibniz, allerdings in versteckter Weise gewagt mit der Aufgabe: „On demande l'examen du système de Pope, contenu dans la proposition: Tout est bien.“ Gekrönt wurde in nicht zu rechtfertigender Weise die Arbeit eines gewissen Reinhard, der den Optimismus Leibnizens in seichter Weise bekämpfte, während andere, die bessere Arbeiten geliefert hatten, unterlagen. Die Akademie wurde dieser Aufgabe wegen und wegen der Preiserteilung heftig in Schriften angegriffen, unter denen die anonym erschienene von Lessing und Mendelssohn verfaßte: Pope ein Metaphysiker. 1758, bekannt ist. (S. Harnack, Gesch. der Ak. usw. I, S. 401 ff.)

Als angesehene Wolffianer sind zu nennen: Geo. Bernhard Bilfinger (oder Bülffinger, auch Bülfinger, geb. 1693 zu Cannstatt, 1725 nach Petersburg als Prof. d. Philos. gerufen, seit 1731 Prof. der Theol. zu Tübingen, seit 1735 Konsistorialpräsident in Stuttgart, gest. 1750), der in seinem sehr viel gelesenen, auch in Frankreich verbreiteten Hauptwerk, den *Dilucidationes*, seine Lehren sehr klar entwickelt. Er stimmte weder mit Leibniz noch mit Wolff vollständig überein. Allerdings sind nach ihm die letzten Bestandteile der Welt einfache Wesen, Monaden, aber diese, wenigstens nach seiner späteren Ansicht, nicht alle vorstellend; die Elemente der Körper haben nur Bewegungskraft. An der prästabilierten Harmonie hält er fester als Wolff, aber einmal erstreckt sich dieselbe nur auf das Verhältnis von Leib und Seele, und dann kommt es dabei auf die inneren Veränderungen in den verschiedenartigen Wesen an. Auch spiegelt nicht jede Monade die ganze Welt in sich, sondern sie ist auf einen gewissen Kreis beschränkt. Die Grundtätigkeiten der Seele sind Vorstellen und Begehren, und zwar entsteht eine Vorstellung immer aus einem Begehren, und ein Begehren immer aus einer Vorstellung. Von ihm rührt die Bezeichnung leibniz-wolffsche Philosophie her, welche Wolff selbst nicht billigte. Ludw. Phil. Thümmig (1697—1728), der zugleich mit Wolff seine Professur in Halle verlor und von diesem wegen der richtigen Darstellung der wolffschen Philosophie gern genannt wurde und geschätzt war. Er schrieb *Institutiones philosophiae Wolffianae*, Fref. et Lips. 1725—1726, *Demonstratio immortalitatis animae ex intima eius natura deducta*, Halle 1721, aufgenommen in seine *Meletemata varii et rarioris argumenti*, Braunschweig und Leipzig 1727. Ferner der Propst Joh. Gust. Reinbeck (1682 bis 1741), der seinen Betrachtungen über die, in der augsburgischen Konfession enthaltenen Wahrheiten eine Vorrede von dem Gebrauch der Vernunft- und Weltweisheit in der Gottesgelahrtheit beifügte, die Juristen J. G. Heineccius, J. A. von Ickstadt, J. U. von Cramer, Dan. Nettelblatt und andere. Auch der Literaturhistoriker und Kritiker Joh. Christoph Gottsched (1700 bis 1766) muß hier erwähnt werden, der u. a. eine Schrift: *Erste Gründe der gesamten Weltweish.*, Leipzig 1734, 2. Aufl. 1735—1736, verfaßt (vgl. über ihn Danzel, Gottsched u. s. Zeit, Lpz. 1848) und nicht unbedeutend auch philosophisch gewirkt hat, freilich sogar in der Dichtkunst alles wissenschaftlich zu erklären suchte.

Ferner sind hier zu nennen der Mathematiker Martin Knutzen (gest. 1751), der von der immateriellen Natur der Seele, Frankfurt 1744, *Syst. causarum efficientium*, Lips. 1745, schrieb und einer der Lehrer Kants war (vgl. über ihn Benno Erdmann, Martin Knutzen und seine Zeit, Leipzig 1876), Fr. Chr. Baummeister (1707—1785), der Lehrbücher verfaßte, auch eine *Historia doctrinae de mundo optimo*, Gorl. 1741, schrieb. Johann Heinr. Sam. Formey (1711—1797), ständiger Sekretär der Akademie und seit 1788 Direktor der philosophischen Klasse derselben, der allerdings Gedanken Lockes und Humes mit aufnahm und so mehr Eklektiker als bloßer Anhänger Wolffs war. Er veröffentlichte neben einer sehr großen Reihe anderer Schriften auch ein durchaus populäres Handbuch der wolffschen Philosophie: *La belle Wolffienne*. Haag 1741—1753, 6 Bde. Er schrieb auch gegen Diderot und verfaßte eine freilich wertlose Schrift gegen Rousseaus Emile.

Der bedeutendste Schüler Wolffs war Alexander Gottlieb Baumgarten (geb. 1714 in Berlin, gest. 1762 als Professor zu Frankfurt a. O.), namentlich bekannt als Begründer der deutschen Ästhetik. Von ihm rührt auch unsere philosophische Terminologie teilweise her, sowohl die lateinische als die deutsche, letztere, insofern er in seinen Diktaten, aus denen seine Bücher meist bestanden, die gebrauchten lateinischen Termini in deutscher Übersetzung unter den Paragraphen wiedergab, teils nach wolffscher, teils nach eigener Wahl, dabei auch mehrfach die wolffschen verdrängte. Die Philosophie ist ihm die *scientia qualitatum in rebus sine fide cognoscendarum*. Die Erkenntnislehre, welche bei ihm der Metaphysik vorausgeht, nennt er *Gnoseologie*. Diese zerfällt, da es eine niedere oder sinnliche und eine höhere Erkenntnis gibt, in zwei Teile, in die Ästhetik, als die Theorie der sinnlichen Erkenntnis, und die Logik. Leibniz nennt nun schön das verworren Aufgefaßte, was, deutlich erkannt, wahr ist. Demnach gibt das sinnlich-verworrene Auffassen des Vollkommenen den Genuß des Schönen, woraus es erklärlich ist, wie Ästhetik zu der Bedeutung: Theorie des Schönen, *philosophia poetica*, kommt. Schönheit ist das sinnlich angeschaute Vollkommene, die *perfectio phaenomenon*; das Schöne hat Beziehung auf das Gefühl. Baumgarten ist nicht dazu gekommen, die ganze Ästhetik, die breit angelegt war, systematisch auszuführen. Er nennt im wesentlichen nur die Bedingungen im Subjekt für das Zustandekommen des Schönen: Künstlerische Anlage, Genie, Begeisterung, Übung. Außerdem gibt er viel feine Bemerkungen und Regeln für das Gebiet der Rhetorik und Kritik. In der Metaphysik bekennt er sich zu der Lehre von den Monaden als vorstellenden Kräften und zu der prästabilierten Harmonie unbedingt als Wolff. Auf die theoretische Philosophie, nämlich Metaphysik und Physik, läßt er die praktische Philosophie folgen, welche die Ethik, die Rechtsphilosophie, die *Prepologia* (Lehre vom Anstand) und die *Emphaseologie* (Lehre vom Ausdruck) umfaßt, ihr so zwei neue Gebiete zuweisend. In der Ethik kennt er Pflichten gegen Gott, gegen uns selbst und gegen alles Übrige und empfiehlt die Menschenliebe, wobei es namentlich auf Verbreitung der Erkenntnis durch Erleuchtung ankommt. — Kant hielt ihn während seiner vorkritischen Periode für den bedeutendsten der damaligen Metaphysiker und legte Baumgartens Lehrbücher, namentlich dessen *Metaphysika* in 1000 Paragraphen, seinen Vorlesungen, auch in der kritischen Periode, zugrunde, wenn er sich auch auf dem Katheder häufig gegen ihn — den Autor — aussprach.

Baumgartens Schüler war Geo. Friedr. Meier (1718—1777) zu Halle, dessen Auszug aus der Vernunftlehre von Kant zu seinen Vorlesungen über Logik benutzt wurde. Er schrieb *Theoretische Lehre von den Gemüthsbewegungen*, Halle

1744, Anfangsgründe d. schön. Wissenschaften, Halle 1748, 2. Aufl. 1754, ferner Vernunftlehre, Halle 1752, Auszug aus derselben, Halle 1752, Metaphysik, Halle 1755—1759, Philos. Sittenlehre, Halle 1753—1761, Versuch eines neuen Lehrgebäudes von den Seelen der Thiere, Halle 1756, und viele andere Schriften. Als Lehrer und Schriftsteller hat er namentlich wegen seiner gewandten Darstellungsweise, auch weil er deutsch lehrte und schrieb, große Wirkung ausgeübt. Baumgarten wurde durch Meier zur Herausgabe seiner Aesthetica vermocht, obwohl dieser selbst schon vorher seine „Anfangsgründe“ hatte erscheinen lassen. Auf dem ästhetischen Gebiet hat auch er seine größte Bedeutung, folgt aber hier fast ganz seinem Lehrer. Auf Verlangen Friedrichs II. hielt er Vorlesungen über die lockesche Philosophie; in seinen psychologischen Ansichten zeigt sich auch der Einfluß Lockes, indem er da die Erfahrung benutzt wissen will, um zur Kenntnis der endlichen Geister zu kommen. — Zu erwähnen ist noch, daß er in seinem „Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst“, Halle 1756, eine philosophische Hermeneutik zu geben unternahm. S. über ihn Sam. Gotthold Lange, Halle 1778.

Gottfried Ploucquet (1716—1790, seit 1748 Mitglied der berliner Akademie, seit 1750 Professor in Tübingen) gab eine genauere Darstellung der Monadologie und verfolgte den Versuch, den Leibniz schon auszuführen unternommen hatte, das philosophische Denken nach Art des mathematischen Rechnens zu gestalten in: *Principia de substantiis et phaenomenis, accedit methodus calculandi in logicis ab ipso inventa, cui praemittitur commentatio de arte characteristica universali*, Fref. et Lips. 1753, ed. 2. 1764; *Methodus tam demonstrandi directe omnes syllogismorum species quam vitia formae detegendi*, Tübing. 1763; Untersuchung und Abänderung der logicalsch. Constructionen Herrn Prof. Lamberts, Tübing. 1765. Vgl. Aug. Friedr. Böck, Sammlung von Schriften, welche den logischen Calcul des Herrn Prof. Pl. betreffen, Frankf. und Lpz. 1766. Es ist neuerdings, namentlich von Benno Erdmann, mit Recht anerkannt worden, daß er auf logischem Gebiet ein scharfer Denker war und seine Zeitgenossen überragte. Schwächer sind seine Leistungen auf metaphysischem Gebiet. Auch eine Reihe geschichtsphilosophischer Abhandlungen rührt von ihm her. Über ihn: W. Bornstein, Gottfried Pl.s Erkenntnistheorie und Metaphysik, Diss., Erlangen 1898.

Joh. Heinr. Lambert (1728—1777, seit 1765 Mitglied der berliner Akademie), der in bedeutungsvollem Briefwechsel mit Kant stand, berührte sich mit diesem in mancher Beziehung und wurde von Kant sehr hoch geschätzt. Er besaß gründliche mathematische und naturwissenschaftliche Kenntnisse. Seine kosmologischen Briefe sprechen zwar keine Ansichten über die Bildung des Weltalls und der Erde aus, kommen aber doch Kants Allgem. Naturgesch. und Theorie des Himmels in bezug auf die systematische Verfassung des Fixsternhimmels nahe. Sie ruhen zwar auf newtonscher Grundlage, lassen den Einfluß Wolffs aber doch erkennen. Sodann suchte er in bemerkenswerter Weise die lockeschen Resultate mit der Lehre Wolffs zu vereinigen, indem er die Induktion mit der Deduktion, den Empirismus mit dem Rationalismus zu verknüpfen unternahm, sich nicht ausschließlich auf die Seite des einen oder des andern stellend. In seinem Organon will er namentlich vier Fragen beantworten: 1. Hat der Verstand die Kraft, die Wahrheit sicher zu fördern? 2. Ist es ihm möglich, die Wahrheit leicht vom Irrtum zu unterscheiden? 3. Legt die Sprache nicht der Erkenntnis Hindernisse in den Weg? 4. Läßt sich der Verstand durch den Schein blenden, so daß er nicht zur Wahrheit durchdringen kann? So entstehen vier Wissen-

schaften: Dianöologie, Alethiologie, Semiotik und Phänomenologie. Er trifft das erkenntnis-theoretische Problem, wie es von Kant gestellt wurde, es dahin bestimmend, daß es auf den Gegensatz von Form und Inhalt ankomme. Indem er weder die Denkformen aus dem Inhalt, wie die Empiriker, noch den Inhalt aus den Denkformen ableiten will, wie Wolff und überhaupt die Rationalisten, kommt er doch darüber nicht hinaus, daß die Grundformen der Vorstellungsverknüpfung, die er durch Analyse der Erfahrung gewonnen hatte, auch Gesetze der Wirklichkeit seien, und so gibt er schließlich in seiner Architektonik nur eine Ontologie der alten Art. — An Kant schreibt Lambert u. a. am 13. November 1765, daß er mit Vergnügen bemerkt habe, wie sie beide vielfach auf ähnliche Gedankenart, Auswahl der Materien und sogar Gebrauch der Worte gekommen seien, und daß es, um den Verdacht des Abschreibens zu vermeiden, gut sein werde, einander schriftlich zu sagen, was sie im Sinne hätten, drucken zu lassen, oder auch die Ausarbeitung der Stücke eines gemeinsamen Plans untereinander zu verteilen. Kant antwortet am 31. Dezember 1765, er halte Lambert für das erste Genie in Deutschland, welches fähig sei, in der Art von Untersuchungen, die ihn selbst beschäftigten, eine wirkliche Verbesserung zu leisten; er gehe auf die gegenseitige Mitteilung von Entwürfen bereitwillig ein — doch ist es bei den Vorsätzen geblieben. Einen ausführlicheren kritischen Brief schrieb Lambert an Kant über dessen sogen. Dissertation 1770, die dieser ihm zugesandt hatte. Nach dem Erscheinen der „Architektonik“ änderte Kant seine Ansicht über Lambert.

§ 28. Der ganze Rationalismus, nicht nur Leibniz und Wolff, hatte mit seiner Forderung des klaren und deutlichen, auf Vernunft gegründeten Erkennens die sogenannte Aufklärung, die meist zugleich Popularphilosophie ist, vorbereitet. Diese Richtung geht besonders darauf, den Geist von Aberglauben, von religiösen Vorurteilen zu befreien, für alles Gründe und Beweise zu verlangen und namentlich das praktische Leben nach vernünftig eingesehenen Grundsätzen einzurichten. Das Individuum sollte so zu seinem Rechte kommen, mündig werden, wie ja schon durch Leibniz der Individualismus stark hervorgehoben worden war. Mit der vernünftigen Einsicht sind zugleich die Tugend und das Glück verbunden, es tritt sogar der praktische Zweck, die Glückseligkeit des Menschen, in den Vordergrund, so daß in dieser das ganze Ziel der Aufklärung zu liegen scheint. — Nachdem die Prinzipien der Philosophie festgestellt waren, mußten Erfahrung und Beobachtung wieder mehr in ihr Recht eintreten, wozu auch die Beschäftigung mit den Engländern, namentlich die mit Locke, den Deisten, den Moralphilosophen, ferner die mit den französischen Philosophen, die in demselben Sinne wirkten, beitrug, wie überhaupt der französische und englische Einfluß auf die deutsche Aufklärung nicht unterschätzt werden darf. So zeigt sich bei diesen Philosophen öfter eine Art Eklektizismus, wenngleich eine Hinneigung zur wolffschen Philosophie fast durchgehends gefunden wird.

Die bedeutendsten unter ihnen sind: Reimarus, Moses Mendelssohn, Nicolai, Eberhard, Garve, Abbt, Engel, Tetens und vor allen Lessing, der sich allerdings dem Pantheismus und Determinismus zuneigte, aber nicht als Spinozist zu bezeichnen ist. Doch beruht sein Hauptverdienst für die Philosophie nicht sowohl in seinen philosophischen Ansichten, als vielmehr darin, daß er auch hier klärte, sichtete, scharf schied, da die Deutlichkeit auf genauer Unterscheidung der Dinge und ihrer Bestandteile beruhe. Wie er zwischen Malerei und Poesie im Laokoon scharf sonderte, so trennte er auch Philosophie von Poesie in „Pope ein Metaphysiker“, ebenso Philosophie von Religion. Letztere darf mit der ersteren in keinen Streit kommen: sie darf weder das wissenschaftliche Denken beschränken, noch eigentlich Wissenschaft sein wollen. — Der Fürst der Aufklärung war Friedrich der Große. — Auch auf den Gebieten der Theologie, des Staats- und Gesellschaftslebens, der Pädagogik machte sich das Wesen der Aufklärung geltend.

Kant, Was ist Aufklärung? Berliner Monatsschr. 1784, Dezemberheft. Christoph Meiners, Ueber wahre, unzeitige und falsche Aufklärung und deren Wirkungen, Hannov. 1794.

Herm. Samuel Reimarus, Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, Hambg. 1754, 6. Aufl. 1791; Vernunftlehre, Hambg. u. Kiel 1756, 5. Aufl. 1790; Betrachtungen üb. d. Kunsttriebe der Thiere, Hambg. 1762, 4. Aufl. 1798; Wolfenbüttelsche Fragmente durch Lessing herausgegeben. Es wurde erst 1814 gewiß, daß diese Fragmente einer größeren Schrift von Reimarus angeh. mit dem Titel: „Apologie oder Schutzbrief für die vernünftigen Verehrer Gottes“, die sich noch auf der hamburger Bibliothek als Manuscript vorfindet. S. darüber besonders Dav. Fr. Strauss, Herm. Sam. Reimarus u. seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, Lpz. 1862, 2. Aufl. 1877. Carl Christoph Scharer, Der biologisch-psycholog. Gottesbeweis b. H. S. R., Würzburg 1899. Rud. Schettler, Die Stellung des Philosophen H. S. R. zur Religion, Diss., Leipzig 1904.

Moses Mendelssohns sämtliche Werke hat sein Enkel Geo. Benj. M. in 7 Bdn., Lpz. 1843—44 mit biograph. Einleit. herausg. Die Schriften zur Philos., Ästhet. u. Apoget. hat mit Einleitungen, Anmerkungen und einer biogr.-histor. Charakteristik M.s herausgeg. Mor. Brasch, 2 Bde., Leipzig 1880. Die Hauptschriften sind: Briefe über die Empfindungen, Berl. 1755; Betrachtungen über die Quellen und die Verbindungen der schönen Künste und Wissenschaften, Berlin 1757; Abhandl. üb. d. Evidenz in den metaphysich. Wissenschaften (eine von der berliner Akademie gekrönte Preisschrift), Berl. 1764, 2. Aufl. 1786; Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele (eine Modernisierung des platonisch. Phädon; Sokrates spricht wie ein neuerer Aufklärer), Berl. 1767 u. ö.; Jerusalem, od. über relig. Macht u. Judenthum, Berl. 1783; Morgenstunden, od. über das Dasein Gottes, Berl. 1785 u. ö.; Jerusalem oder über religiöse Macht und Judenthum, Berlin 1783. (Von Kant für das beste Werk M.s erklärt.) Mos. Mendelssohn an die Freunde Lessings, Berl. 1786 (gegen F. H. Jacobis Schrift: Ueber die Lehre des Spinoza, worin behauptet wurde, Lessing sei ein Spinozist gewesen; s. darüb. u.). Ueber Mendelssohns philos. u. religiöse Grundsätze handelt Kayserling, Lpz. 1856, und in Mos. M., s. Leb. u. s. Wirken, 1862, 2. Aufl., Lpz. 1888, üb. seine Stellung in d. Gesch. d. Aesthetik Gust. Kanngieser, Frkf. a. M. 1868, über sein Leben, s. Werke u. s. Einfluss auf d. heut. Judaismus Mos. Schwab, Paris 1868. Adler, Die Versöhnung von Gott, Relig. u. Menschenth. durch M. M., Berl. 1871. E. D. Bachi, Sulla vita e sulle opere di M. M., Torino 1872. Ueber M. M. u. d. deutsche Aufklärungsphilos. d. 18. Jahrh. handelt R. Q. in Gelzers Monatsbl. für

innere Zeitgesch., Bd. 33, 1869, S. 32—42. T. Cohn, Die Aufklärungsperiode, Potsd. 1873. M. Brasch, M. M., Lichtstrahlen aus seinen philos. Schriften und Briefen, Lpz. 1875. M. Dessauer, Der deutsche Plato, Erinnerungsschr. zu Moses M.s 150j. Geburtstage, Berl. 1879. B. Szold, M. Mendelss., eine Gedenkschrift, Philadelphia 1879. Frdr. Kampe, Der mendelsohnische Phädon in sein. Verh. zum platonisch., I.-D., Halle 1880. M. Kayserling, M. M., Ungedrucktes u. Unbekanntes von ihm und über ihn, Lpz. 1883, 2. Aufl., ebd. 1888. Leop. Goldhammer, D. Psychologie M.s, Wien 1886. J. H. Ritter, M. u. Lessing, 2. Aufl., Berl. 1886. D. Sander, D. Religionsphilos. M. M.s, Diss., Erlangen 1894. Heinr. Kornfeld, M. M. u. d. Aufgabe der Philosophie, Berl. 1896. L. Goldstein, M. M. und die deutsche Aesthetik, Königsb. 1904.

Joh. Aug. Eberhard, Neue Apologie des Sokrates, Berl. 1772 u. ö.: Allgem. Theorie des Denkens u. Empfindens, 1776, auch 1786; Theorie der schön. Künste u. Wissenschaften, Halle 1783, 3. Aufl. 1790; Sittenlehre der Vernunft, Berl. 1781, auch 1786; Handbuch der Aesthetik für gebildete Leser, Halle 1803—1805, 2. Aufl. 1807 ff.; Vers. einer allgem. dtsh. Synonymik, 1795—1802, 2. Aufl. 1820 (fortgesetzt von Maass und Gruber); Synonym. Wörterb. d. dtsh. Sprache, 1802. Vgl. üb. ihn Fr. Nicolai, Gedächtnisschrift auf J. A. E., Berl. 1810.

Über Lessing vgl. außer den ob. § 10 zit. Schriften insbes. noch die Schriften üb. Lessings Leb. u. Werke von Danzel u. Guhrauer, Lpz. 1850—1854, 3. berichtigt. u. verm. Aufl., herausgeg. v. W. v. Maltzahn u. B. Boxberger, Berl. 1880 bis 1881, Ad. Stahr, Berl. 1859 u. ö., Erich Schmidt, Lessing, Gesch. seines Lebens und seiner Schriften, 2 Bde., Berl. 1884, 2. Aufl. 1900; ferner Schwarz, G. E. L. als Theologe dargestellt., e. Beitr. z. Gesch. d. Theol. im 18. Jahrh., Halle 1854. Rob. Zimmermann, Leibniz u. Lessing (aus d. Sitzungsber. d. Wiener Ak. d. Wiss.), Wien 1855, auch in Z.s St. u. Kr. abgedr. Eberh. Zirngiebl, der jacobimendelssohnische Streit üb. Lessings Spinozismus, Inaug.-Diss., Münch. 1861, Joh. Jacoby, Lessing der Philosoph, Berl. 1863, und dageg.: Lessings Christenth. u. Philos., (anonym), Berl. 1863. C. Hebler, Lessing-Studien, Bern 1862; Philos. Aufs., Lpz. 1869, S. 79 ff. L. Crouslé, L. et le goût français en Allemagne, Par. 1863. Kuno Fischer, L.s Nathan der Weise, Stuttg. 1864. D. F. Strauss, L.s Nathan der Weise, Berl. 1864. Wilh. Dilthey, Ueb. G. E. Lessing, in d. Preuss. Jahrb. Bd. 19, 1867, S. 117—161 u. 271—294. Abgedruckt in: Das Erlebnis und die Dichtung, Leipzig 1905. Const. Rössler, Neue Lessingstudien: Die Erzieh. des Menschengeschl., ebd. Bd. 20, 1867, S. 268—284. Dilthey, Zu Lessings Seelenwanderungslehre, ebd. S. 439—444. E. Fontanes, Le Christianisme moderne, études sur Lessing, Par. 1867. Viet. Cherbuliez, L. in: Rev. d. deux mond., t. 73, 1868, S. 78—121 u. S. 981—1024. Ed. Zeller, L. als Theolog, in Sybels hist. Zeitschr., Jahrg. XII, 1870, S. 343—383, auch in: Vorträge u. Abhandlungen, 2. Samml., Lpz. 1877. (Zeller zeigt die Aussichtslosigkeit des Versuches, „Vertheidigungsgründe für eine supranaturalistische Apologetik bei Lessing zu borgen“, weist die gemeinsame Grundlage nach, auf der Lessings Ansicht von der Religion mit der Ansicht der gleichzeitigen „Aufklärung“ trotz des scharfen Widerspruchs Lessings gegen die Oberflächlichkeit der Aufklärer und besonders gegen ihr unhistorisches, exclusiv polemische Urteil über die Orthodoxie beruht, tut aber auch dar, daß L. mit dem Spinozismus nur, wie Leibniz selbst, Berührungspunkte hatte, besonders vermöge seines Determinismus, ohne jedoch Spinozist zu sein. „Wer in der ganzen Geschichte der Menschheit einen göttlichen Weltplan sieht, wer Alles auf den Zweck der Vervollkommenung der Wesen bezieht, wer das Recht der individuellen Eigenthümlichkeit und Entwickelung so lebhaft vertheidigt, die endlose Fortdauer des Individuums so wenig bezweifelt und selbst eine so scharf ausgeprägte, so subjectiv zugespitzte Individualität ist, wie Lessing, der mag von Sp. noch so viel gelernt haben, ein Spinozist kann er nicht genannt werden.“) Heinr. Lang, G. E. L., in: Religiöse Charaktere, 2. Aufl., Winterthur 1872, S. 215—304. Ed. Niemeyer, Ueb. L.s Pädagogik, Progr. d. Realsch., Dresd. 1874. V. Müller, Der Offenbarungsbegr. Lessings im Zusammenh. mit sein. philos. u. relig. Grundsätzen, Jena 1875. Karl Rehorn, G. E. Lessings Stellung zur Philos. d. Spinoza, Frkf. a. M. 1877. A. Baumgartner, Lessings religiöser Entwicklungsgang, Freib. 1877. Joh. Jacoby, Lessing d. Philosoph, in: Gesammelte Reden u. Schriften, Hamb. 1877, 2 Bd. J. H. Witte, Die Philos. unserer Dichterheroen, 1. Bd.: Lessing u. Herder, Bonn 1880. W. Reuter, L.s Erzieh. des Menschengeschl., Darlegung des Gehaltes u. des Zweckes u. s. w., Lpz. 1881. J. Claassen, G. E. L.s Theol. u. Philos. im Lichte christl. Wahrheit, Gütersloh 1881. Ernst Melzer, L.s philos. Grundanschauung, Neisse 1882. Jos. Hub. Reinkens, L. üb. Toleranz, Lpz.

1883. G. Spicker, *Ls Weltanschauung*, Lpz. 1883, s. dazu Herm. Fischer, *Ls Philosophie, e. Kritik*, in: *Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr.*, 85, 1884, S. 29—66, 169—201, Wilh. Wundt, *L. u. d. kritische Methode*, *Essays*, S. 267—286. Joh. Dombrowski, *Studien üb. Lessings Stellung z. Philos.*, 1. Th. Pr., Königsb. 1888. Wilh. Friedrich, *Ueb. Ls L. v. d. Seelenwanderung*, Lpz. 1890. Gust. Hauffe, *Die Wiedergeburt des Menschen. Abhandl. üb. d. letzt. sieben Paragraph. v. Ls Erzieh. des Menschengesch.*, Lpz. 1890. Walth. Arnsberger, *Ls Seelenwanderungsl., krit. beleuchtet*, Diss., Hdlb. 1894. O. Nieten, *Lessings religionsphilos. Ansichten bis z. J. 1770 in ihr. histor. Zusammenh. u. in ihr. histor. Beziehung*, Diss., Bonn 1896. A. Dauber, *Ls Freiheitsbegr.*, Pr., Helmstedt 1898. Rob. Saittschick, *Genie u. Charakter, Shakespeare — Lessing — Schopenhauer — Rich. Wagner*, Berl. 1900. Ernst Kretschmar, *Ueb. d. Verhältniss Ls in seiner „Erzieh. des Menschengeschlechts“ zur deutschen Aufklärung*, Diss., Borna-Lpz. 1904. Leop. Zscharnack, *L. u. Semler. E. Beitr. zur Entstehungsgesch. des Rationalism. u. d. krit. Theol.*, Lpz. 1905.

Nicht nur der Rationalismus hatte diese ganze Richtung vorbereitet, auch der Pietismus mit seiner Betonung des sittlichen Lebens im Individuum und seiner Geringschätzung des Autoritätsglaubens ist nicht ohne Einfluß auf die Entwicklung der Aufklärung gewesen. Wolff hat schon durch die Titel seiner deutschen Schriften „Vernünftige Gedanken“ (in den Titeln der lateinischen spielt auch „rationalis“ und „naturalis“ eine große Rolle) deutlich zu erkennen gegeben, daß der Geist sich nicht auf Autoritäten stützen, nichts ungeprüft hinnehmen dürfe. So wird der einzelne Mensch selbständig gemacht, und damit ist Freisinnigkeit verbunden. Die Bezeichnungen „Freigeist“, „starker Geist“ wurden für die Apostel der Aufklärung gebraucht. Kant sieht das Wesen dieser Richtung in dem Herausreten aus verschuldeter Unmündigkeit und nannte das Zeitalter der Aufklärung das Friedrichs II. Freilich sollten sich nach der Ansicht der Aufgeklärten die Unmündigen, als gewissermaßen rechtlos, den Erleuchteten gegenüber fügen, ja sie durften nach der Ansicht Friedrichs II. gezwungen werden, vernünftig und glücklich zu sein. Denn schließlich kam es doch auf das Glück des Einzelnen an, wie der Illuminaten-Orden mit seinen beiden Häuptern Knigge und Weishaupt aus dem Geiste der Aufklärung heraus alles bekämpfte, was das Vergnügen und die Glückseligkeit störte. So lag es auch in dem ganzen Wesen der Aufklärung, populär zu sein, um die Menschheit beglücken zu können. Zugleich hing es mit diesem Zwecke zusammen, daß der Psychologie größerer Eifer zugewandt und hierbei das Gefühl betont wurde, sowie daß die Gewißheit des Daseins Gottes, der dem Menschen die Glückseligkeit gewährt, und des jenseitigen Lebens, in welchem die Vollkommenheit und mit ihr die Glückseligkeit erreicht wird, eine bedeutende Rolle spielte. Der physico-theologische Beweis für die Existenz Gottes erfreute sich besonderer Beachtung und Ausbildung: es entstand eine Brontotheologie, Astrotheologie, Lithotheologie, Phytotheologie, Ichthyotheologie, Insektotheologie usw. Zur Verbreitung der Aufklärung bildeten sich auch Gesellschaften, so der von Weishaupt (s. über ihn u. unter den Gegnern Kants) gestiftete, von Ingolstadt aus um 1776 sich weit verbreitende, aber nach zehn Jahren etwa wieder aufgelöste Illuminaten-Orden; so die Gesellschaft der Freunde der Aufklärung in Berlin von 1783 an. Auch Zeitschriften stellten sich in den Dienst der Aufklärung, wie die Berliner Monatsschrift, von Biester und Gedicke 1783 gegründet, von 1791 an von ersterem allein geleitet, die bedeutende Männer, u. a. Kant, zu ihren Mitarbeitern zählte, ferner die von Nicolai (s. u.) ins Leben gerufenen. — Wenn man auch von englischer und französischer Aufklärung spricht, so kann man unter der ersteren befassen Locke, die Moralphilosophen, die Assoziationspsychologen, die Deisten einschließlich Toland, Hume, und die schottischen Philosophen, und unter der letzteren Voltaire, Rousseau, den Sensualismus, Materialismus, die Encyklopädisten,

aber eine Aufklärungsphilosophie in deutschem Sinne gibt es weder in England noch in Frankreich.

Ein einflußreicher Vertreter der positiven Lehren des Deismus war Herm. Samuel Reimarus in Hamburg (1694—1768), für den das einzige göttliche Wunder die Schöpfung ist. Andere Wunder würden in Widerspruch mit der göttlichen Weisheit und Vollkommenheit stehen. Der Zweck Gottes bei der Schöpfung der Welt war, alle möglichen lebenden Wesen hervorzubringen und alle Einrichtungen mit der größtmöglichen Lust aller lebendigen Geschöpfe in Einklang zu setzen. So ist die weise Einrichtung des Weltalls die Offenbarung Gottes. Der teleologische Gesichtspunkt tritt bei Reimarus stark hervor, wenn auch nicht der Mensch so, wie es sonst üblich zu jener Zeit, ins Zentrum gestellt wird. Es ist so erklärlich, wie seine „Abhandlungen“ als das vortrefflichste Buch gegen den französischen Materialismus und den Spinozismus gepriesen wurden. Andererseits ist es aber auch erklärlich, wie er sich in Opposition gegen jede positive Religion setzte. — Eine isolierte Stellung nimmt der vom Pietismus ausgegangene, zuletzt dem spinozistischen Pantheismus sich zuneigende Freidenker Joh. Christ. Edelmann ein (1698—1767, Moses mit aufgedecktem Angesicht 1740 usw.; Selbstbiographie herausgegeben von Klose, Berlin 1849). Vgl. Karl Mönckeberg, Herm. Sam. Reimarus und Joh. Chr. Edelmann, Hamburg 1867.

Moses Mendelssohn, geb. zu Dessau 6. Sept. 1729, kam mit 14 Jahren nach Berlin, wurde Hauslehrer in einem jüdischen Handelshaus, hierauf Buchhalter und dann Chef desselben, gest. 4. Januar 1786 zu Berlin), früh mit Maimonides, dann mit Locke, dann mit Wolff, Baumgarten und Leibniz, auch mit Spinoza durch eifriges Studium bekannt, mit Lessing seit 1754 persönlich befreundet, hat besonders für religiöse Aufklärung gewirkt. Er wollte (hierin in Übereinstimmung mit Spinoza) durch die religiösen Vorschriften nur das Handeln bestimmt wissen und trug auf dem Gebiet der spezifisch religiösen Handlungen vielleicht allzu große Scheu vor reformatorischen Versuchen im Judentum, vinanzierte dagegen dem Denken volle Freiheit. Der Staat, der zu Handlungen zu zwingen berechtigt ist, darf nicht Übereinstimmung in Gedanken und Gesinnungen erzwingen wollen, soll jedoch durch weise Vorkehrungen solche Gesinnungen zu erzielen suchen, aus denen gute Handlungen hervorgehen; die Religionsgemeinschaft, welche auf Gesinnungen abzielt, darf als solche weder direkt noch mittelst des Armes der Staatsgewalt ein Zwangsrecht über ihre Mitglieder üben wollen; Religionsverschiedenheit soll nicht die bürgerliche Gleichstellung beeinträchtigen; nicht Glaubenseinheit, sondern Glaubensfreiheit ist das Ideal. Nur gegen Intolerante darf man nicht tolerant sein. Die Philosophie hat zur Aufgabe, das, was der gewöhnliche Menschenverstand als richtig erkennt, durch die Vernunft klar und sicher zu machen. Vor allem kam es Mendelssohn darauf an, die Lehre vom Dasein Gottes und von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele philosophisch streng zu erweisen. Freilich nimmt er die Argumente zu-meist aus der wolffschen Philosophie, von Baumgarten und Reimarus; den ontologischen Beweis für das Dasein Gottes dreht er so, daß er sagt: Die bloße Möglichkeit widerstreitet dem Begriff des vollkommensten Wesens: so bleibt denn nur das Dilemma: Gott ist entweder möglich oder er existiert wirklich. Mendelssohn war Deist, blieb dabei aber strenger Jude. Als die Berliner Akademie ihn 1771 zu ihrem Mitgliede gewählt hatte, wurde er als Jude von dem König aus der Liste gestrichen. Von den Beweisen für die Unsterblichkeit sei nur erwähnt, daß Gott Wesen, die nach Vollkommenheit strebten und die zugleich der Endzweck der Schöpfung seien, unmöglich an dieser ihrer Bestimmung hindern könne. In den „Briefen über die Empfindungen“ setzte er das Empfindungsvermögen als ein

drittes den beiden andern an die Seite, welches er dann in seinen „Morgenstunden“ Billigungsvermögen nannte, indem die menschliche Seele ursprünglich die Fähigkeit haben sollte, sich den Objekten gegenüber billigend oder mißbilligend zu verhalten. Es ist hiermit nach dem Vorgange von Sulzer der Anfang zu der Lehre von der Dreiheit der menschlichen Seelenvermögen gemacht. Für die Ästhetik ist er deshalb zu erwähnen, weil er sie durchaus auf die Psychologie gründete und die zusammengesetzten Vorgänge scharf zu analysieren wußte.

Der mit Mendelssohn und Lessing befreundete Chr. Frdr. Nicolai (1733 bis 1811), der mutig für religiöse und soziale Aufklärung kämpfte, das gemeine Beste, nicht seinen Ruhm im Auge habend, hat besonders als Herausgeber der Bibliothek der schön. Wissensch. (Lpz. 1757—1758), der Briefe, die neueste deutsche Litt. betreffend (Berl. 1759—1765), der Allgemeinen deutschen Bibliothek (1765—1792) und der Neuen allg. d. Bibl. (1793—1805) so lange wohlthätig gewirkt, als noch vor allem die Reinigung des Geistes von dem Schmutze des Aberglaubens und die Befreiung von Vorurteilen not tat, unzulänglich aber, seitdem der Sieg über die traditionelle Unvernunft im wesentlichen bereits errungen war und die positive Erfüllung des Geistes mit edlerem Gehalt zur Hauptaufgabe ward. Die Männer, welche an dieser letzteren Aufgabe arbeiteten, haben gegen die Angriffe, die er wider sie richtete, in einer Weise reagiert, mit der das historische Urteil über Nicolai sich ebenso wenig identifizieren darf, wie etwa das historische Urteil über die griechischen Sophisten mit der sokratisch-platonischen Polemik.

Joh. Aug. Eberhard (1738—1809: seit 1778 Professor in Halle) versuchte den Leibnizianismus gegen den Kantianismus zu verteidigen. Er war der Hrsg. der Zeitschriften: Philosoph. Magazin, Halle 1788—1792, und: Philos. Archiv, 1792—1795, Thomas Abbt (1738—1766) schrieb: Vom Tod fürs Vaterland, Berl. 1761, Vom Verdienst, Berl. 1765, Auszug aus der allg. Welthistorie, Halle 1766 (eine Darstellg. d. allmährl. Fortschritts der Civilisation); seine vermischten Schriften sind Berl. 1768 u. ö. erschienen. Seine Arbeiten zeichneten sich durch eine leichte, den Konversationston nachahmende Form aus und wurden sehr beifällig aufgenommen (vergl. Nicolai, Ehrengedächtniss Th. A.s, Berl. 1767, Herder, Ueb. Th. A.s Schriften, Riga 1768, E. Pentzhorn, Th. Abbt, ein Beitr. z. seiner Biographie, I.-D., Berl. 1884, H. Schuller, Th. Abbt, in: Jahrb. f. Phil. u. Pädag., 1887, 2. Abth., S. 65—92, Eug. Guglia, in: Allgem. Zeit. 1888, No. 328). Ernst Platners (1744 bis 1818) Schrift: Philosophische Aphorismen, 2 Bde., Leipz. 1776—1782, 2. Aufl. des 1. Bdes., 1784, 3. Aufl. 1793—1800, worin er mit der Darstellung und gedrängten Begründung der philosophischen Doktrinen historisch-kritische Rückblicke auf die Lehrsätze älterer und neuerer Philosophen verbindet, ist noch heute von Wert. In der 3. Auflage nimmt er besonders Rücksicht auf Kant, nähert sich auch, indem er sich dem Einfluß Kants nicht ganz entziehen kann, einem kritischen Eklektizismus. Er schrieb auch Anthropologie für Ärzte und Weltweise, 2 Bde., 1772, 74 und ein Lehrbuch der Logik und Metaphysik, Lpz. 1795 f. (vgl. M. Heinze, E. Pl. als Gegner Kants, Univ.-Pr., Lpz. 1880, P. Rohr, Pl. u. Kant, Diss., Gotha 1890, Paul Bergemann, E. Pl. als Moralphilosoph u. s. Verhältn. z. Kantsch. Eth., Halle 1891, B. Seligkowitz, E. Pl.s wissenschaftl. Standpunkt in Erkenntnistheorie u. Moralphilos., Vierteljahrsschr. f. wissensch. Ph., 16, 1892, S. 76—103, 172—191, Arth. Wreschner, E. Pl. u. K.s Kr. d. r. V. m. besond. Berücksichtig. v. Tetens u. Aenesidemus, aus Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., Lpz. 1893, Lachelier, L'observation de Platon, Rev. de Métaph. et Mor., X, 1903). Christoph Meiners (1747—1810) hat außer Schriften zur Geschichte der älteren Philosophie (s. o. Teil I, § 7) besonders Untersuchgn. üb. d. Denk- u. Willenskräfte, Gött. 1806, verfaßt. Als populärer Moralist verdient hier der Dichter Chr. Fuchtegott

Gellert (1715—1769) Erwähnung. Seine sämtl. Schriften sind Lpz. 1769—1770 hrsg. worden, seine moral. Vorlesgn. haben Ad. Schlegel und Heyer veröffentlicht, Lpz. 1770.

Die durch Friedr. d. Gr. begünstigte lockesche Doktrin, über welche Vorlesungen zu halten, G. F. Meier zu Halle durch den König veranlaßt ward (s. ob. S. 236 f.), wie auch die moralischen, politischen und ästhetischen Untersuchungen der Engländer, zum Teil auch der Franzosen, haben die Denkrichtung Garves, Sulzers und anderer wesentlich bestimmt. Christian Garve (1742 in Bresl. geb., 1770 nach Gellerts Tod außerord. Prof. d. Philos. in Leipzig, 1772 nach Breslau aus Gesundheitsrücksichten zurückgekehrt, daselbst 1798 gest.) hat Ciceros Schrift v. d. Pflichten übersetzt und erklärt, Breslau 1793, 6. Aufl. 1819, ebenso die Ethik des Aristoteles, Breslau 1798—1801, und dessen Politik, Breslau 1803, 1804, der Ethik eine kritische „Abhandlung über die verschiedenen Principe der Sittenlehre von Aristoteles bis auf unsere Zeit“ mit besonders eingehender Prüfung der kantischen Lehre hinzugefügt, Versuche üb. versch. Gegenstde. aus d. Moral, Litt. u. dem gesellsch. Leben, Berl. 1792—1802, 2. Aufl. 1821, und and. Schriften und Abhandlungen verfaßt, die von umfassender und feiner Beobachtung des menschlichen Lebens zeugen. S. J. C. Manso, Chr. G. in s. schriftstellerisch. Char., Bresl. 1799; G. G. Schelle, Briefe üb. G.s Schr. u. Philos., 1800. Über die Beziehung Chr. G.s zu Kant handelt Alb. Stern, I.-D., Lpz. s. a. P. Müller, Chr. G.s Moralphilosophie u. s. Stellungnahme zu Kants Ethik, Diss., Erlang. 1905. S. auch u.

Die Akademie Friedrichs des Großen erhielt bei ihrer Erneuerung in den vierziger Jahren eine besondere Klasse für spekulative Philosophie, vier Sitze, je einen für Metaphysik (Logik, Psychologie, natürliche Theologie, Naturphilosophie eingeschlossen), für Naturrecht, für Moral, für Geschichte und Kritik der Philosophie. Es ist dies ein Zeichen, wie hoch der König, der sich selbst gern an den Arbeiten der Akademie beteiligte, die Philosophie schätzte. Nur wollte er die Freiheit des Denkens; er selbst beförderte als Fürst und Schriftsteller die Aufklärung, und so sollte auch seine Akademie nach allen Seiten die Aufklärung verbreiten. Er nannte sich selbst den Philosophen von Sanssouci. Die Philosophie lehrt nach ihm uns unsere Pflicht tun, unser Blut und unsere Ruhe für den Dienst unseres Vaterlandes einsetzen, ihm unser ganzes Sein opfern. Schon in dem Antimachiavelli (s. ob. S. 63) hat er es für den Fürsten verbindlich angesehen, in gerechter Weise für das Wohl des Volkes zu sorgen, da er nicht der unumschränkte Herr seiner von ihm beherrschten Völker, sondern nur deren erster Diener sei. Auf theoretischem Gebiet war Friedrich zuerst der wolffschen Philosophie ergeben, wandte sich aber später mehr den Ansichten Lockes und Voltaires zu, freilich mit einer skeptischen Grundstimmung, indem ihm Bayle als der strengste logische Denker galt. Doch schätzte er Leibniz und Thomasius. In seiner *Histoire de mon temps*, S. 38, sagt er: „Il n'y eut que deux hommes, qui se distinguèrent à cause de leur génie et qui firent honneur à la nation: l'un c'est le grand Leibniz et l'autre le doct. Thomasius. Je ne fais point mention de Wolff, qui ruminait le système de Leibniz et rabâchait longuement ce que l'autre avait écrit avec feu.“ Und in seiner Abhandlung: *De la superstition et de la religion* preist er diese beiden als die vorzüglichsten Lehrer dafür, wie die Vernunft zur Wahrheit gelange. Bekannt sind die Worte aus derselben Abhandlung: „Le faux zèle est un tyran, qui dépeuple les provinces. La tolérance est une tendre mère, qui les rend florissantes.“ (S. Harnack, *Gesch. der Kgl. Pr. Ak. d. W. I*, S. 18.)

An das Dasein Gottes glaubte er, ohne die Beweise dafür als bindend anzusehen; den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele hielt er nicht fest. Auf dem Gebiete der Ethik schwankte er zwischen Epikureismus und Stoa, jedoch

gewann der Pflichtbegriff bei ihm die Herrschaft, so daß ihm die Erfüllung der Pflicht die wahre Philosophie wurde, und die laxere Lehre Epikurs vor der strengeren der Stoa weichen mußte. Den Kaiser Marc Aurel schätzt er über alles; dieser habe, meint er, die Tugend unter den Menschen zur höchsten Vollendung gebracht. Nach klar erkannten Grundsätzen konsequent zu handeln, ebenso nichts ohne zureichenden Grund anzunehmen, darauf kommt es an. In seinem *Essai sur l'amour propre envisagé comme principe de morale*, gelesen in der Akademie 1770, sucht er darzutun, daß allein durch die Tugend die Selbstliebe wahrhaft befriedigt werde, und es nur nötig sei, den Menschen in der Tugend das wahre Gut erkennen zu lassen. Vgl. üb. ihn u. A.: Paul Hecker, *D. relig. Entwickl. F.s d. Gr.*, Augsb. 1864; H. Merckens, *Fr. d. Gr. Philos., Relig. u. Moral*, Würzburg 1876; G. Rigollot, *Frédéric II. philosophe*, Paris 1876; Eug. Pelletan, *Un roi philosophe*, le gr. Fr. Paris 1878; Ed. Zeller, *Frdr. d. Gr. als Philos.*, Berl. 1886.

Als Psychologen sind Joh. Christ. Lossius, der in seiner Schrift: *Physische Ursach. des Wahren*, Gotha 1775, die Beziehung der psychischen Prozesse zu den Bewegungen der Hirnfasern zu erforschen strebte, und sein Gegner Joh. Nic. Tetens (1736—1805), der Verfasser der *Philos. Versuche üb. d. menschl. Natur u. ihre Entwickl.*, Lpz. 1776—1777, von Bedeutung. Der letztere hat das Gefühl (das bei Aristoteles als Übergang vom Wahrnehmen zum Begehren erscheint) dem Verstand und Willen als ein Grundvermögen koordiniert, dem „Gefühl“ jedoch als der Rezeptivität außer Lust und Unlust auch die sinnlichen Empfindungen und das Affiziertsein durch sich selbst zugerechnet, vgl. Fr. Harms, *üb. d. Psychologie v. J. N. Tetens*, Berl. 1887. In seiner Erkenntnislehre erinnert Tetens sehr an Kant, so daß ein Einfluß von dessen „Dissertation“ auf ihn wahrscheinlich ist. Durch die Empfindung erhalten wir den Inhalt, durch den spontanen Verstand die Form der Erkenntnis. Die Wahrnehmung gibt uns nur Phänomene, das wahre Wesen der Dinge und der Seele selbst bleibt unbekannt, s. W. Schlegel, *Th. I, I.-D.*, Halle 1885. Otto Ziegler, *J. N. T. Erkenntnisstheorie in Bez. auf Kant*, Lpz. 1888. M. Dessoir, *des N. T.s' Stellung in d. Gesch. d. Philos.*, *Vierteljahrsschr. f. w. Ph.*, 16, 1892, S. 355—368. G. Hundt, *Ueb. einige „Philosoph. Versuche“ des J. N. T.*, Pr., Dessau 1901. M. Brenke, *J. N. Tetens Erkenntnisstheorien vom Standpunkte des Kritizismus*, Diss., Rostock 1901. Gust. Störing, *D. Erkenntnisstheorie von Tetens. E. historisch-krit. Studie*, Lpz. 1901. W. Übele, *Herder u. Tetens*, *A. f. G. d. Ph.*, 18, 1905, S. 216—249. Friedr. Carl Casimir von Creuz (1724—1770) spricht in seinem Versuch *üb. d. Seele*, Frankfurt und Lpz. 1753, derselben die punktuelle Einfachheit ab, ohne sie darum jedoch für zusammengesetzt und teilbar zu erklären, und nimmt in seiner auf Erfahrung sich basierenden Doktrin eine Mittelstellung zwischen Locke und Leibniz ein (s. Abr. Eleutheropulos, *Fr. C. C. v. Creuz's Erkenntnisstheorie*, Diss., Lpz. 1895).

Einer eklektischen Richtung huldigte Joh. Geo. Heinr. Feder (1740 bis 1821), dessen Lehrbücher (*Grundriss d. philos. Wiss.*, Coburg 1767, *Logik und Metaphysik*, ein Grundriss, Lpz. 1769, 7. Aufl. 1790, auch lateinisch: *Institutiones log. et metaph.*, Frkf. 1777, *Lehrbuch der praktischen Philos.*, Lpz. 1770, 4. Aufl. 1776) zu ihrer Zeit sehr verbreitet waren; seine Autobiographie hat sein Sohn, Lpz. 1825, herausgegeben. Er nennt seinen Standpunkt philosophischen Realismus, sieht die Psychologie als die erste aller philosophischen Wissenschaften an, verfolgt aber im ganzen in seinem Eklektizismus eine praktische Richtung. Dietr. Tiedemann (1748—1803), der lockesche Elemente mit der leibnizischen Doktrin verband, ist nicht nur als Historiker der Philosophie, sondern auch durch seine Untersuchungen zur Psychologie und Erkenntnislehre (*Untersuchgn. üb. den Mensch.*, Lpz. 1777—1798; *Theätet od. üb. d. menschl. Wiss.*, e. Beitr. z. Ver-

nunftkritik, Frankf. a. M., 1794; Idealist. Briefe, Marburg 1798; Handb. d. Psychol., hrsg. von Wachler, Lpz. 1804) von Bedeutung. S. üb. ihn A. Jacobskötter, d. Psychologie Diet. T.s, Diss., Erlang. 1898.

Hauptsächlich durch seine allgem. Theorie d. schön. Künste, Lpz. 1771 bis 1774, auch 1792—1794 (nebst Zusätz. v. Blankenburg, 1796—1798, und Nachtr. von Dyk und Schütz, Lpz. 1792—1808, s. L. M. Heym, Darstell. und Kritik d. ästhet. Ansichten, J. G. S.s, Diss., Lpz. 1894) hat Joh. Geo. Sulzer (1720 bis 1779) sich verdient gemacht. In Abhandlungen der Berliner Akademie aus den Jahren 1751 und 1752, die später in Sulzers „Vermischten philos. Schriften“, Lpz. 1773—1785, wieder abgedruckt wurden, entwickelt er, daß die dunkeln Vorstellungen der Seele besonders auf ein Empfinden ihres eigenen Zustandes hinauslaufen, und sieht in diesen Empfindungen das zwischen klaren Vorstellungen und Begehrungen Vermittelnde, vgl. A. Palme, J. G. Sulzers Psychologie u. d. Anhänger der Drei- vermögenslehre, Diss., Berl. 1905 (s. ob. Mendelssohn). Gotthilf Sam. Steinbart (1738—1809) schrieb eine Glückseligkeitslehre d. Christenth., Züllichau 1778, 4. Aufl. 1794, und and. populäre Schriften. Joh. Jac. Engel (1741—1802) hat seine philosophischen Ansichten in einer populären Form, besonders in der Sammlung von Aufsätzen: Der Philosoph für die Welt, Lpz. 1775, 1777, 1800, 2. Aufl. 1801—1802, dargelegt. Karl Phil. Moritz (1757—1793) gab ein Magaz. z. Erfahrungsseelenlehre, 1785—1793, heraus, lieferte eine Selbstcharakteristik in der Schrift: Anton Reiser, Berlin 1785—1790, verfaßte eine Abhdlg. üb. d. bildende Nachahm. des Schönen, Braunsch. 1788, und and. psycholog. und ästhet. Schriften, vgl. Sigm. Auerbach, Ueb. d. bildende Nachahmung des Schönen v. K. Ph. M., Heilbronn 1888, M. Dessoir, K. Ph. M. als Aesthetiker, Berl. 1889. Karl Theod. Ant. Maria von Dalberg (1744—1817) hat Betrachtungen üb. d. Universum, Erfurt 1776, 7. Aufl. 1821, Gedank. v. d. Bestimmg. d. moral. Werths, ebend. 1787, und and. philos. Schriften verfaßt. Unter Lockes und Rousseaus Einfluß standen die Pädagogen Joh. Bernh. Basedow (1723—1790; s. K. D. Swrakoff, Der Einfluß der zeitgenössisch. Philosophie auf B.s Pädagogik, Diss., Giessen 1898), Joachim Heinr. Campe (1746—1818) und andere; auch der Aufklärer Karl Friedr. Bahrdt (1747—1792; über ihn handelt J. Leyser, 2. Aufl., Neustadt a. d. Hardt 1870) hat eine Zeitlang ein Philanthropin geleitet. Die philanthropische Tendenz einer naturgemäßen Gestaltung der Erziehung und des Unterrichts wurde durch den Reformator des Volksschulwesens Joh. Heinr. Pestalozzi (1745—1827) auf Grund der Überzeugung: „der Organismus der Menschennatur ist in seinem Wesen den nämlichen Gesetzen unterworfen, nach welchen die äußere Natur allgemein ihre organischen Erzeugnisse entfaltet“ in vertiefter und veredelter Form theoretisch und praktisch durchgeführt. Pestalozzi basiert alle Erkenntnis auf Anschauung und will in möglichst lückenlosem Fortschritt unter durchgängiger Anregung der Selbsttätigkeit immer Höheres und Edleres aus dem schon Begründeten hergeleitet sehen. (P.s Werke sind Tüb. und Stuttg. 1819—1826 ersch. und neuerdings h. v. L. W. Seyffarth, neue A., Berl. 1881. S. üb. ihn als Philosophen Christ. Rothenberger, Bern 1898.) Mehr der Literaturgeschichte als der Philosophie gehört Eschenburgs (1743—1820) Entwurf e. Theorie und Litt. der schön. Wissenschaften, Berl. 1783, 5. Aufl. 1836, und sein Handb. d. class. Litt., 8. Aufl., Berl. 1837, an. Der Physiker und satirische Schriftsteller Geo. Christoph Lichtenberg (1742—1799; Vermischte Schriften, Gött. 1800—1805, auch 1844—1853) gehört auch hierher, insofern er in klarer Weise gegen allen Mysticismus zu Felde zog. Er erklärte sich gegen das „infame Zwei“ in der Welt; Leib und Seele, Gott und Welt. „Seele“ und „träge Materie“ seien bloße Abstraktionen. Wir kennen von der Materie nichts als die Kräfte, mit denen sie eins ist. Alles, was

ist, ist eins und nichts weiter. Nach unzähligen Jahren wird die allgemeine Religion geläuterter Spinozismus sein, zu dem die sich selbst überlassene Vernunft hinführen muß. C. Chr. Lichtenbergs Ideen, Maximen und Einfälle nebst dessen Charakteristik, herausg. v. C. Jördens, 2 Theile, 1827—1829. S. üb. ihn F. Schaefer, G. Chr. L. als Psychologe und Menschenkenner. E. krit. Untersuch. u. e. Versuch zur Grundlegung einer „Empirisch. Charakterpsychologie“, Diss., Jena 1898. Arno Neumann, L. als Philosoph u. s. Beziehung. zu Kant, Kantst., IV, 1899, S. 68—93.

Lessings (22. Jan. 1729 bis 15. Febr. 1781) fruchtbare Gedanken zur Ästhetik, Religionsphilosophie und Philosophie der Geschichte (besonders in der Hamburger Dramaturgie und in der Schrift über die Erziehung des Menschengeschlechts) enthalten Keime, deren Entwicklung zu den wesentlichsten Verdiensten der deutschen Philosophie in der folgenden Periode gehört. Die Frage nach dem Vorzug der Forschungstätigkeit oder des durch göttliche Gabe gesicherten Besitzes der Wahrheit hat Lessing im entgegengesetzten Sinne wie Augustin (s. Grdr. II, § 16, 9. Aufl., S. 129) zugunsten der Forschung entschieden. Lessings philosophische Anschauungen sind zumeist aus der leibnizischen Doktrin erwachsen. Zu dem „Spinozismus“ hat sich Lessing 1780 gegen Jacobi wohl nur hinsichtlich bestimmter theologischer Sätze und schwerlich hinsichtlich der gesamten Doktrin von Gott, Welt und Mensch bekannt. Eine Wahl zwischen möglichen Welten im leibnizischen Sinne nimmt Lessing nicht an, sondern erklärt Gottes Vorstellen, Wollen und Schaffen für identisch. Nach Jacobis Mitteilung war ihm Ausdehnung, Bewegung, Gedanke in einer höheren Kraft gegründet, die noch lange nicht damit erschöpft ist, und für die es eine Art des Genusses gibt, die nicht allein alle Begriffe übersteigt, sondern völlig außer dem Begriffe liegt. Auf diese „höhere Kraft“ scheint das *ἐν*, auf das in ihr Gezündete das *πᾶν* in Lessings „*ἐν καὶ πᾶν*“ gedeutet werden zu müssen. Er behauptet nicht Identität, wohl aber die notwendige Zusammengehörigkeit Gottes und der Welt. Auch in der spekulativen Umdeutung der Dreieinigkeitslehre konnte er sich zum Teil an Spinoza, wie andernteils an Augustin und Leibniz anschließen.

Lessing betrachtet die biblischen Schriften als die Elementarbücher in der Erziehung des Menschengeschlechts oder doch eines Teiles desselben, den Gott in einen Erziehungsplan habe fassen wollen. Lessing nimmt drei Stufen an, welche sich voneinander wesentlich durch die Motive unterscheiden, auf denen die Handlungen beruhen. Die erste ist die des Kindes, welches den unmittelbaren Genuß sucht, die andere die des Knaben und Jünglings, welcher durch die Vorstellung zukünftiger Güter, der Ehre und des Wohlstandes geleitet wird, die dritte Stufe ist die des Mannes, der auch dann, wenn diese Ansichten der Ehre und des Wohlstandes wegfallen, seine Pflicht zu tun vermögend ist. (Mit dieser letzteren Äußerung Lessings verwandt ist einerseits der platonische Satz, daß die Gerechtigkeit und jegliche Tugend nicht um eines Lohnes willen, sondern an sich erstrebenswert sei, andererseits Kants kategorischer Imperativ, wogegen unter den frühesten christlichen Kirchenlehrern mehrere, z. B. Lactantius, das Gegenteil behaupteten.) Diese Stufen sind ebenso von dem Menschengeschlecht in der Folge der Generationen wie von dem einzelnen Menschen zu durchlaufen (welchen Satz Mendelssohn bestritt). Für die erste Stufe ist in dem göttlichen Erziehungsplane des Menschengeschlechts das alte Testament, für das zweite das neue, welches zumeist auf jenseitigen Lohn hinweist, bestimmt; gewiß aber wird kommen die Zeit eines neuen ewigen Evangeliums, die uns selbst in den Elementarbüchern des Neuen Bundes versprochen wird. In den Elementarbüchern werden Wahrheiten

„vorgespiegelt“, wie in Spiegelbildern uns vorgestellt, die wir als Offenbarungen so lange anstaunen sollen, bis die Vernunft sie aus ihren andern ausgemachten Wahrheiten herleiten und mit ihnen verbinden lerne. Die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten ist schlechterdings erforderlich, wenn dem menschlichen Geschlechte damit geholfen sein soll.

Die Lehre von der Dreieinigkeit deutet Lessing darauf, „dass Gott in dem Verstande, in welchem endliche Dinge eins sind, unmöglich eins sein könne“. Gott muß eine vollständige Vorstellung von sich haben, d. h. eine Vorstellung, in der sich alles befindet, was in ihm selbst ist, also auch Gottes notwendige Wirklichkeit, die also ein Bild ist, welches die gleiche Wirklichkeit hat, wie Gott selbst, welches also eine Verdoppelung des göttlichen Selbst ist, die als drittes Moment den Zusammenschluß zur Einheit fordert, wogegen Kant derartigen Konstruktionen durch seinen Kritizismus den Boden entzieht. Die Lehre von der Erbsünde versteht Lessing in dem Sinne, „daß der Mensch auf der ersten und niedrigsten Stufe seiner Menschheit schlechterdings so Herr seiner Handlungen nicht sei, daß er moralischen Gesetzen folgen könne“. Der Lehre von der Genugtuung des Sohnes legt er den Sinn unter, „dass Gott ungeachtet jener ursprünglichen Unvermögenheit des Menschen ihm dennoch moralische Gesetze lieber geben und ihm alle Übertretungen in Rücksicht auf seinen Sohn, d. h. in Rücksicht auf den selbständigen Umfang aller seiner Vollkommenheiten, gegen den und in dem jede Unvollkommenheit des Einzelnen verschwindet, lieber habe verzeihen wollen, als dass er sie ihm nicht geben und ihn von aller moralischen Glückseligkeit habe ausschliessen wollen, die sich ohne moralische Gesetze nicht denken lässt“. — Kants Deutung der beiden letzterwähnten Dogmen in seiner „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ steht der lessingschen sehr nahe. — Der historischen Frage, wer die Person Christi gewesen sei, legt Lessing nur eine sehr untergeordnete Bedeutung bei, worin Kant und Schelling, dieser wenigstens in seiner früheren Zeit, mit ihm übereinkommen, wogegen Schleiermacher zum Teil schon in den Reden über die Religion und viel mehr noch in seiner späteren Zeit gerade an die Person Christi sein religiöses Leben knüpft. Den Gedanken, daß eben die Bahn, auf welcher das Geschlecht zu seiner Vollkommenheit gelange, auch jeder einzelne Mensch durchlaufen müsse, stellt Lessing nicht in der Einschränkung auf, der einzelne Mensch müsse bis zu der Stufe hin, die er überhaupt erreicht, die nämlichen Stadien durchlaufen, wie bis zu der gleichen Stufe hin das Geschlecht, sondern er schreibt jenem Gedanken eine uneingeschränkte Gültigkeit zu und vindiziert demnach jedem einzelnen Menschen das Durchlaufen der Stufen, die er während eines Lebens nicht erreicht, in immer wieder erneutem Dasein vermöge eines öfteren Vorhandenseins auf dieser Welt. Diese letztere Annahme involviert die Möglichkeit eines mindestens zeitweiligen Vergessens der früheren Zustände und läßt hierdurch wenigstens die bewußte Identität der Person in den Hintergrund treten. So kommt sie der Annahme eines Fortlebens des Geistes in der Gattung vermittelt des geschichtlichen Zusammenhangs, Christi in den Christen, der Geister der Vorzeit in uns bereits nahe, zu welcher später, als der im 18. Jahrhundert herrschende Individualismus mehr und mehr universalistisch-pantheistischen Ansichten zu weichen begann, Schleiermacher mindestens zeitweilig entschieden hinneigte.

§ 29. Die französische Philosophie im achtzehnten Jahrhundert, im „Siècle philosophique“, ist vorwiegend Opposition gegen die geltenden Dogmen und bestehenden Zustände in Kirche und Staat

und Begründung neuer theoretischer und praktischer Weltansichten auf naturalistischen Prinzipien. Der „freie Mensch“ sollte hier Wirklichkeit werden. Nachdem diese Richtung hauptsächlich durch den Skeptizismus Bayles angebahnt worden war, fand Voltaire, der in dem Positiven seiner Weltanschauung wesentlich auf Newtons Naturlehre und Lockes Erkenntnislehre fußt, besonders mit seiner Polemik gegen den herrschenden kirchlichen Glauben Eingang bei den Gebildeten seiner Nation und größtenteils auch außerhalb Frankreichs. Auch die Metaphysik verwirft er als etwas Phantastisches; wenn man von den ersten Prinzipien ausgehe, sei Irrtum unvermeidlich. Nur das wirklich Sichere und das praktisch Verwertbare soll Geltung haben. Doch sucht er die Existenz Gottes auf verschiedene Weise darzutun.

Schon vor Voltaire hat Maupertuis die newtonsche Kosmologie gegen die kartesianische siegreich vertreten, Montesquieu aber für die Ideen des Liberalismus die Überzeugung der Gebildeten gewonnen. Rousseau, der gegenüber einer entarteten Kultur auf die Natur zurückwies, predigte unter Abweisung des Positiven, historisch Gegebenen eine auf die Ideen: Gott, Tugend und Unsterblichkeit begründete Naturreligion, forderte eine naturgemäße Erziehung und eine demokratische Staatsform, welche die natürliche Freiheit eines Jeden nur insoweit einschränke, als derselbe vertragsmäßig diese Einschränkung ohne Preisgebung der unveräußerlichen Menschenrechte zugestehen könne. Mit dem Individualismus hat Rousseau verbunden die starke Hervorhebung des natürlichen, unmittelbaren Gefühls, das viel wertvoller sei als die Vernunft, und hat dadurch namentlich in Deutschland auch auf Philosophen, wie Kant, stark eingewirkt. — Um die Ästhetik hat Batteux, der in der Nachahmung der schönen Natur das Wesen der Kunst fand, sich verdient gemacht.

Den Sensualismus hat im Anschluß an Locke, aber über diesen hinausgehend, Condillac (1715—1780) ausgebildet, der alle psychischen Funktionen als umgebildete Sinneswahrnehmungen auffaßt und demgemäß auch die innere Wahrnehmung aus der äußeren oder sinnlichen Wahrnehmung entspringen läßt. Auf das Prinzip des eigenen Interesses hat mittelst des Satzes, daß dieser nur in Übereinstimmung mit dem Gemeinwohl seine ungetrübte und volle Befriedigung zu finden vermöge, Helvetius die Moral zu gründen versucht. Diderot, der im Verein mit d'Alembert die Herausgabe der das Ganze der Wissenschaften umfassenden, die freieren Ideen, namentlich materialistische Ideen verbreitenden Enzyklopädie besorgte, ging allmählich vom Deismus zum Pantheismus und Materialismus fort. Bei Mitarbeitern der Enzyklopädie, wie bei d'Alembert und Turgot, trat schon der Positivismus, wie er in neuerer Zeit gefaßt wird, hervor. Durch die Annahme

einer natürlichen Gradation der Wesen, eines stufenweisen Fortgangs der Naturgebilde bis zum Menschen hinauf, ist Robinet ein Vorläufer Schellings geworden. Unbeschadet des Glaubens an Gott und Unsterblichkeit setzt Bonnet die Seele zu den materiellen Bedingungen des Daseins in die engste Beziehung. Den reinen Materialismus hat der Arzt Lamettrie hauptsächlich als psychologische Doktrin, der Baron von Holbach aber in dem *Système de la nature* (1770) als eine allumfassende, der Theologie entgegengesetzte Weltansicht dargestellt.

Über die Philosophie der Franzosen im achtzehnten Jahrhundert ist das Hauptwerk: Ph. Damiron, *Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIII^e siècle*, tom. I—II, Paris 1858, tome III avec une introduction de M. C. Gourand, Paris 1864. Ferner: Brunel, *Les philosophes de l'académie française au XVIII^e siècle*, Par. 1884. Lermier, *De l'influence de la philos. du XVIII^e siècle sur la législation et la sociabilité du XIX^e*, Par. 1833. Lanfrey, *L'église et les philosophes au XVIII^e siècle*, 2. éd. Par. 1857. Geo. Misch, *Zur Entstehung des französ. Positivism.*, A. f. G. d. Ph., 14, 1900, S. 1—39, 156—209. S. auch besonders die S. 196 genannte Arbeit von Dilthey über die Berliner Akad., 2. Art.: Friedrich d. Gr. u. seine Akademie. Ferner die betreffenden Abschnitte in den umfassenderen Werken über die Geschichte der Philosophie und in historischen und literaturhistorischen Schriften, insbesondere bei Nisard, *Hist. de la litt. fr.*, Paris 1848—1849, Ch. Bartholmèss, *Hist. philos. de l'acad. de Prusse depuis Leibn.*, Paris 1850—1851, und *Hist. crit. des doctrines religieuses de la philos. moderne*, Strassb. 1855, A. Sayous, *Le dix-huitième siècle à l'étranger*, hist. de la litt. franç., dans les divers pays de l'Europe depuis la mort de Louis XIV jusqu'à la réolut. franç., 2 tom., Par. 1861, A. Franck, *La philos. mystique en France au XVIII^e siècle*, Par. 1868, Ferraz, *Histoire de la philos. pendant la révolution française*, Par. 1890, Joyau, *La philos. en France pendant la révolution*, Par. 1893, ferner in Schlossers *Gesch. d. 18. Jahrh.*, im II. Theil (der auf die franz. Litt. geht) von Herm. Hettners *Litteraturgesch. d. 18. Jahrh.*, und bei F. Alb. Lange, *Gesch. des Materialism.*, Iserlohn 1866 u. ö.

Voltaires Werke sind bereits 1763 zu Genf, dann zu Kehl und Basel 1773, zu Kehl 1785—1789 (nebst e. Biogr. Voltaire von Condorcet), zu Paris 1829 bis 1834 u. ö. erschienen. Über V. handeln außer Condorcet (dess. Lebensbeschr. auch sep. Par. 1820 ersch. ist) u. a. E. Bersot, *La philos. de V.*, Paris 1848. L. J. Bünigener, *V. et son temps*. 2 Bde., Par. 1850, 2. éd. 1851. J. B. Meyer, *V. u. Rousseau in ihrer socialen Bedeut.*, Berl. 1856. J. Janin, *Le roi Voltaire*, 3. éd. Par. 1861. A. Pierson, *V. et ses maîtres, épisode de l'hist. des humanités en France*, Par. 1866. Emil du Bois-Reymond, *V. in s. Bez. z. Naturwissensch.*, Berl. 1868. E. Reuschle, *Parallelen aus dem 18. u. 19. Jahrh. (Kant u. Voltaire, Lessing u. D. F. Strauss)*, in d. dtsch. Vierteljahrsschrift, 1868. D. F. Strauss, *Voltaire, sechs Vortr.*, Lpz. 1870, 3. A. 1872. Courtat, *défense de V. contre ses amis et contre ses ennemis*, Par. 1872. John Morley, *Volt.*, Lond., 1872, 2. ed. 1873. Gust. Desnoiresterres, *V. et la société au XVIII^e siècle*, V. a Cirey, 2. éd., Paris 1872, V. à la cour, 2. éd. 1872, V. et Frédéric, 2. éd. 1872, V. aux Délices, 1873. Em. Saigey, *La physique de V.*, Par. 1873. Henri Beaune, *V. au collège, sa famille, ses études, ses premiers amis; lettres et documents inédits*, Par. 1873. K. Rosenkranz in dem von Rud. Gottschall hrsg. *Neuen Plutarch*, I, Lpz. 1874, S. 285—373. Rich. Mayr, *Voltaire-Studien*, in: *Sitzungsber. d. Ak. d. W.*, hist. phil. Kl., Bd. 95, S. 5—122, Wien 1880. Joh. Ge. Hagmann, *Ueb. V.s „Essai sur les Moeurs“*, Leipz. I.-D., 1883. G. Maugras, *Querelles de philosophes: Voltaire et J. J. Rousseau*, Par. 1886, übers. v. Schmidt, Wien 1895. R. Urbach, *V.s Verhältn. z. Newton u. Locke*, Pr., Halle 1900. G. Merten, *D. Problem der Willensfreiheit b. V. im Zusammenhange seiner Phil. historisch-genetisch betrachtet*, Diss., Jena 1901. Paul Sakmann, *V. als Philosoph*, A. f. G. d. Ph., 18, 1905, S. 166—215, 322—368. Jos. Popper, *V. E. Charakteranalyse in Verbind. m. Studien zur Ästhetik, Moral u. Polit.*, Dresd. 1905.

Über Maupertuis s. du Bois-Reymond, Sitzungsber. d. Berl. Ak., 1892.

Über Montesquieu handelt Bersot, Par. 1852, ferner E. Buss, Montesquieu u. Cartesius, in den philos. Monatsheften IV. 1869, S. 1—38. Ferd. Béchard, La monarchie de Montesquieu et la républ. de Jean Jacques, Par. 1872. S. auch Eug. Guglia, D. „Geist der Gesetze“ in Deutschland, in: Allgem. Zeit., Beilage, 1889, Nr. 29, 30, 31. Th. Pietzsch, Ueb. d. Verh. d. polit. Theorie Lockes zu M.s. L. v. d. Teilung. d. Gewalt, Berl. 1888. A. Sorel, M., Par. 1888, Deutsch, Berl. 1896. H. Gäbler, Studien zu M.s. Persischen Briefen, Pr., Chemnitz 1898.

Rousseaus Handschriften sind: Discours sur les sciences et les arts (veranlaßt durch die 1749 von der Akad. zu Dijon gestellte Preisfrage: Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs). Discours sur l'orig. et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, 1753 u. ö. Du contrat social ou principes du droit politique, Amst. 1762. Julie ou la nouvelle Héloïse, 1761. Emile ou sur l'éducation, 1762. Die Oeuvres sind Par. 1764 u. ö. erschienen, insbesondere auch, herausg. von Musset-Pathey, Par. 1818—1820, in 22 Bänden, hrsg. v. A. de Latour, Paris 1868; früher Unediertes hat Streckeisen-Moulton, Par. 1861 u. 1865 veröffentlicht. R.s. ausgewählte WW. in 6 Bdn., übers. v. J. H. G. Heusinger, m. e. Einleit. v. Phil. Aug. Becker, 1. u. 2. Bd., Stuttg. 1897. Biographien zur Ergänzung der eokettirenden Confessions haben Aug. Hennings, Berlin 1797, Musset-Pathay, Par. 1821, Morin, Paris 1851, E. Guion, R. et le XVIII^e siècle, Strassb. 1860, F. Brockerhoff, R., sein Leben u. seine Werke, Leipz. 1863—1874, geliefert. Vgl. Rousseausche Studien, von Emil Feuerlein, in der Zeitschr. „der Gedanke“, 1861 ff.

Von den sonstigen zahlreichen Schriften üb. Rousseau seien erwähnt: A. de Lamartine, Rousseau, son faux contrat social, et le vrai contrat social, Poissy 1866. K. Schneider, R. und Pestalozzi, der Idealismus auf deutschem und französischem Boden, 2 Vorträge, Bromberg 1866, 2. Aufl. 1873. Alb. Christensen, Studien über J. J. R., Pr., Flensburg 1869. Ferd. Werry, J. J. R., s. Einfl. auf die höh. Schulen Deutschlands, Realsch.-Pr., Mülh. a. d. Ruhr 1869. Theod. Vogt, R.s. Leben aus den Sitzungsber. d. kais. Akad., Wien 1870. L. Moreau, J. J. R. et le siècle philosophique, Par. 1870. John Morley, Rousseau, 2 vols., Lond. 1873. Ch. Borgeaud, J. J. R.s. Religionsphilosophie, Lpz. 1883. H. G. Graham, Rousseau, Lond. 1883. R. Mahrenholtz, J. J. R. Leben, Geistesentw. u. Hauptwerke, Leipz. 1889. P. J. Möbius, J. J. R.s. Krankheitsgesch., Lpz. 1889. Rich. Fester, R. und die deutsche Geschichtsphilos., Stuttg. 1890. Alfr. Spitzner, Natur u. Naturgemässheit b. J. J. R., Lpz. 1892. Edw. Caird, R., in Essays on litt. and philos., Glasgow 1892. E. Dreyfus-Brisac, Du contrat social par J. J. R., Par. 1896. Har. Höfding, R. u. seine Philosophie, Stuttg. 1897, 2. Aufl. 1902. Frz. Hagmann, J. J. R.s. Socialphilosophie, Lpz. 1898 (ein eingehendes Werk). M. Liepmann, D. Rechtsph. d. J. J. R., Berl. 1898. E. Fährmann, R.s. Naturanschauung, Diss., Lpz. 1899. A. Dalleggio, Beitr. zur Psychol. J. J. R.s. mit besonder. Berücksichtigung des Gefühlslebens, Diss., Jena 1902. G. Schaumann, Religion u. religiöse Erziehung b. R., Diss., Erlang. 1902. Jean Pérès, Platon, Rousseau, Kant, Nietzsche, A. f. G. d. Ph. 16, 1903. S. 97—116. J. J. Kindt, R.s. Stellung zum Materialism., Diss., Breslau 1904. J. Benrubi, R.s. ethisches Ideal, Diss., Jena 1904. — Im Juni 1904 ist zu Genf eine Jean Jacques Rousseau-Gesellschaft gegründet worden. Sie hat den Zweck, die auf R. sich beziehenden Forschungen zu fördern und zusammenzuhalten und zwar durch Schaffung eines Rousseau-Archivs, durch Herausgabe einer R.-Zeitschrift u. Anbahnung von Beziehungen unter den Rousseauforschern verschiedener Länder.

Lamettres Oeuvres philosophiques sind erschienen London (Berl.) 1751, 2 vols. 4. Histoire naturelle de l'âme, à la Haye 1745; L'homme machine, Leyden 1748 u. öfter, ins Deutsche übers. von Ad. Ritter, in d. Philos. Biblioth., Lpz. 1875; L'homme plante, Potsdam 1748; L'art de jouir ou l'école de la volupté, Potsd. 1751; Vénus métaphysique ou essai sur l'origine de l'âme humaine, ib. 1751.

Über Lamettrie handelt Nérée Quépat, La phil. matérialiste au XVIII^e siècle. Essay sur La Mettrie, sa vie et ses oeuvres, Par. 1873. Du Bois-Reymond, L. M., Rede in d. öffentl. Sitzung der Akad. d. Wissensch., Berl. 1875, wieder abgedr. in: Reden, Bd. 1. J. E. Poritzky, L., Sein Leben u. s. Werke, Berl. 1900. Den Versuch, Lamettrie gerechter, als es früher gewöhnlich geschah, zu würdigen, macht Lange in seiner Gesch. des Materialismus.

Oeuvres complètes de Condillac, Paris 1798, 23 vols., spätere Editionen in 31 Bdn. 1803, in 15 Bdn. 1822. Essai sur l'origine des connaissances humaines, Amst. 1746; Traité des systèmes, ib. 1749; Recherches sur l'origine des idées que nous avons de la beauté, ib. 1749; Traité des sensations, Paris et Londres 1754, übers. ins Deutsche u. mit Erläuterungen versehen von Eduard Johnson, in d. Philos. Biblioth. Berl. 1870; Traité des animaux, Amst. 1755; Cours d'études pour l'instruction du prince de Parme, 13 voll., Parme 1769—1773, darin u. a.: Art de penser, Histoire générale des hommes et des empires; Logique Par. 1781.

Über Condillac handeln u. a.: F. Réthoré, C. ou l'empirisme et le rationalisme, Par. 1864. L. Robert, Les théories logiques de Condillac, Paris 1869. F. Picavet, Traité des sensations de C. Première partie, publ. d'après l'édition de 1799, augmenté de l'extrait raisonné des variantes de l'édition de 1754, de notes historiques et explications, d'une introduction de l'éclaircissement, Par. 1885. Konr. Burger, Ein Beitrag zur Beurtheil. C.s, Pr. von Eisenberg. Altenb. 1885. L. Dewaule, Condillac et la psychologie anglaise contemporaine, Par. 1892, eingehendes Werk, dem es geglückt ist, einzelne Beziehungen zwischen Condillac einerseits u. St. Mill, Alex. Bain, Herb. Spencer anderseits aufzuweisen. Wera Saltykow, D. Philosophie C.s, I.-D., Bern 1901. R. Mondolfo, Un psicologo associazionista, E. B. Condillac, Palermo 1902. Aug. Labeau, Aug. C. Economiste, Par. 1903. Über Bonnet handelt Albert Lemoine, Charles B. de Genève philosophe et naturaliste, Paris 1850. Caramon, Duc de, Ch. Bon., philosophe et natur., sa vie et ses oeuvres, Par. 1859.

Über Helvetius handelt A. Piazzi, Le idee filosofiche e pedagogiche de Cl. Adr. H., Milano 1889. H. Rose, D. Verh. des H. zu La Rochefoucauld, Pr., Lahr 1891. Wlfg. Arnd, D. ethische System des H., Kiel 1904.

Von den Schriften d'Alemberts sind hier zu erwähnen: Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie, Par. 1752 u. 1770, 5 Bde., Eléments de philosophie, Par. 1759. Gesammelt sind seine vermischten Schriften: Oeuvres philosophiques, historiques et littéraires, von Bastien, Par. 1805, 18 Bde., von Didot, ebd., 1821, 16 Th. in 5 Bdn., von Condorcet, e. Auswahl, Sa vie, ses oeuvres, sa philosophie, neue Ausg., Par. 1852. Oeuvres et correspondances inédites, publiées av. introduction par M. Ch. Henry, Par. 1887. Über d'Alembert handeln J. Bertrand in der Revue des deux mondes 1865, Bd. 59, S. 984—1006, Lord Brougham, Lives of philosophers of the time of George III. (Works, Vol. I, S. 383 bis 467). M. Förster, Beiträge zur Kenntniss des Char.s u. d. Philosophie d'Alemberts, Diss., Jena 1892.

Diderots philos. Werke sind in 6 Bdn., Amst. 1772, die sämtl. Werke Paris 1798 (durch Naigeon) und Par. 1821 ersch., wozu die Correspondance philos. et critique de Grimm et Diderot, Par. 1829, und die unten erwähnten Mémoires Ergänzungen liefern. Oeuvres complètes, Par. 1875 ff. Umfassende Werke über Diderot sind: K. Rosenkranz, Diderots Leb. u. Werke, Lpz. 1866, u. J. Morley, Diderot and the Encyclopaedists, 2 vols., London 1878, new ed. 1886. C. Avezac-Lavigne, D. et la société du baron d'Holbach, Paris 1878. Edm. Scherer, Ueb. Diderot, 1880. Eine Rede üb. D. von du Bois-Reymond in dessen Reden, Bd. I. L. Ducros, D., Par. 1894. J. Reinach, D., Par. 1894. A. Collignon, Diderot, Par. 1895. Ernst Unger, D. Pädagogik D.s auf Grund seiner Psychologie u. Ethik, Diss., Lpz. 1903. Vgl. auch den Artikel von Rosenkranz über Diderots Dialog: Rameaus Nefte, in d. Ztschr.: der Gedanke, Bd. V, 1864, S. 1—25. Vgl. übrigens Dr. Antoine v. B. v. H., Principaux écrits relatifs à la personne et aux oeuvres, au temps et à l'influence de Denis Diderot, ou Essai d'une bibliographie de Diderot, Amsterd. 1885 (?). Über Condorcet handelt John Morley in: the Fortnightly Review 1870, XIII, S. 16—40, 129—151. — Über Robinet handeln (außer Damiron a. a. O.) Rosenkranz in: der Gedanke, Bd. I, 1861, S. 126 ff., u. Reinhard Albert, Die Philosophie R.s, Diss., Lpz. 1903.

Holbach soll anonym außer dem Système de la nature eine Reihe von Schriften verfaßt haben, die sich gegen supranaturalistische Doktrinen richten, insbesondere Lettres à Eugénie ou préservatif contre les préjugés 1768. Examen crit. sur la vie et les ouvrages de St. Paul, 1770. Le bon sens ou idées naturelles opposées aux idées sur-naturelles, 1772. La politique naturelle ou discours sur les vrais principes du gouvernement, 1773. Système social, 1773. Eléments de la morale universelle, 1776. L'éthocratie ou le gouvernement fondé sur la morale universelle, 1776. H.s sociales System od. natürl. Principien der Moral u. der

Politik mit einer Untersuch. üb. d. Einfluss der Regierung auf die Sitten, nach d. Original übers. v. Johann Umminger, Lpz. 1898. — Einige öfters Holbach zugeschriebene, direkt gegen die christliche Theologie gerichtete Schriften haben andere Verfasser, wie Damilaville und Naigeon.

Unter den französischen Schriftstellern des achtzehnten Jahrhunderts, welche philosophische Probleme berühren, haben die meisten, z. B. Rousseau, weit mehr um die allgemeine Bildung und um die Umgestaltung der kirchlichen, politischen und sozialen Verhältnisse als um die Philosophie als Wissenschaft sich Verdienste erworben. Eine eingehendere Darstellung des Kampfes gegen den Despotismus in Staat und Kirche gehört mehr in die politische Geschichte und in die Geschichte der Literatur und Kultur als in die Geschichte der Philosophie. Dagegen hat die Ausbildung des Sensualismus und des Materialismus philosophisches Interesse.

Nachdem Fontenelle (1657—1757) in seinen 1686 erschienenen *Entretiens sur la pluralité des mondes* die astronomische Doktrin des Copernicus und des Cartesius popularisiert hatte, ward für die newtonsche Lehre das Gleiche besonders durch Voltaire (21. Nov. 1694 bis 30. Mai 1778) geleistet, der vielleicht zumeist durch die moderne Astronomie und überhaupt durch die mathematische Erkenntnis des Naturmechanismus zur Überzeugung von der Unhaltbarkeit der kirchlichen Dogmatik geführt wurde und sich deren Sturz zur Lebensaufgabe setzte. Die streng wissenschaftliche Widerlegung der kartesianischen und Begründung der newtonschen Doktrin hat in Frankreich vor allen Pierre Moreau de Maupertuis (1698—1759, seit 1746 Präsident der berliner Akademie der Wissenschaften) geleistet, der 1732 der pariser Akademie seine Denkschriften: *Sur les lois de l'attraction* und *Discours sur la figure des astres* einreichte und bei der zum Behuf der Lösung der Streitfrage über die Figur der Erde 1736 unternommenen Gradmessung die Expedition nach Lappland leitete, wobei ihm namentlich Clairaut zur Seite stand. Später hat Maupertuis einen *Essai de philos. morale*, 1749, ein *Syst. de la nature*, 1751, und einen *Essai de cosmol.*, 1751, verfaßt. In diesem letzten entwickelte er ausführlich seine berühmte *Loi de la moindre action*.

Die Beziehungen der astronomischen Theorie aber zu der gesamten Weltanschauung hat vornehmlich Voltaire den Gebildeten zum Bewußtsein zu bringen gesucht. In den Jahren 1726—1729 hielt sich Voltaire in London auf (wo er seinen Namen Arouet in Voltaire, ein Anagramm von Arouet l. j., d. h. Arouet le jeune, umänderte). Die mathematische Physik und Astronomie erfreuten sich damals des lebendigen Interesses der Gebildeten. In einem 1728 geschrieb. Briefe sagt V.: „Wenn ein Franzose in London ankommt, so findet er einen sehr grossen Unterschied in der Philosophie sowohl, als in den meisten andern Dingen. In Paris verliess er die Welt ganz voll von Materie; hier findet er völlig leere Räume. In Paris sieht man das Universum mit lauter ätherischen Wirbeln besetzt, während hier in demselben Raum die unsichtbaren Kräfte der Gravitation ihr Spiel treiben. In Paris malt man uns die Erde länglich wie ein Ei, und in London ist sie abgeplattet wie eine Melone. In Paris macht der Druck des Mondes die Ebbe und Fluth; in England gravitirt vielmehr das Meer gegen den Mond, so dass, wenn die Pariser von dem Monde eben Hochwasser verlangen, die Herren in London zu derselben Zeit Ebbe haben wollen.“ Die *Lettres sur les Anglais*, 1728 verfaßt, wurden zuerst in London veröffentlicht; in Frankreich erschienen sie 1734. Im Jahre 1738 veröffentlichte Voltaire zu Amsterdam die *Eléments de la philos. de Newton*, mis à la portée de tout le monde, die in Frankreich erst 1741 erschienen, weil anfangs der kartesianisch gesinnte Zensor d'Aguesseau der, wie er meinte,

unpatriotischen und unvernünftigen Schrift die Druckerlaubnis versagte. Daran schloß sich die Schrift: *La métaph. de Newton ou parallèle des sentiments de Newton et de Leibniz*, Amst. 1740. Aber nicht bloß die Naturlehre, sondern auch die politischen Einrichtungen der Engländer zogen Voltaire an; schon vorher kirchlichem und bürgerlichem Despotismus feind, bildete er besonders durch den Aufenthalt in England seine politischen Anschauungen bestimmter aus. Er sagt: *La liberté consiste à ne dépendre que des lois*. Gleichheit ist nicht schlechthin, sondern nur als Gleichheit vor dem Gesetz möglich. In die Geschichtsschreibung hat Voltaire die durchgängige Mitberücksichtigung der Sitten und Bildung der Völker eingeführt. — 1764 erschien von ihm *Dictionnaire philosophique*, aus dem die philosophischen Ansichten Voltaires vornehmlich zu schöpfen sind. Doch hat er auch einen *Traité de métaphysique* geschrieben.

Voltaires Standpunkt ist häufig ein skeptischer, der seiner dialektischen Denkart am besten entsprach; nur blieb er nicht fortwährend auf ihm stehen. Am bestimmtesten spricht er sich in späteren Jahren zweifelnd oder am Wissen verzweifelnd aus. Er nennt sein System das eines großen Ignoranten und sagt (1774), er habe in der letzten Zeit viel gelesen, viel nachgedacht, sich viel unterrichtet und sei nun in der Lage zu sagen; „Ich weiss nichts“.

Doch schloß er sich in der Erkenntnislehre, Psychologie, Ethik und Theologie zumeist an Locke an, dessen Lehre von der Seele sich zu der des Descartes und des Malebranche verhalte wie die Geschichte zum Roman. Er geht nur im eigentlichen Sensualismus weiter als Locke. Voltaire nennt diesen einen bescheidenen Mann von mäßigem, aber solidem Besitz; er sagt (in der 1767 geschriebenen Abhandlung: *Le philosophe ignorant*): „après tant de courses malheureuses, fatigué, harassé, honteux d'avoir cherché tant de vérités et trouvé tant de chimères, je suis revenu à Locke comme l'enfant prodigue qui retourne chez son père, je me suis rejeté entre les bras d'un homme modeste qui ne feint jamais de savoir ce qu'il ne sait pas, qui, à la vérité, ne possède pas de richesses immenses, mais dont les fonds sont bien assurés et qui jouit du bien le plus solide sans aucune ostentation.“ Voltaire betont stärker als Locke die Möglichkeit der Annahme, daß die Materie denken könne, oder daß Gott einem Teil der Materie die Kraft zu denken verliehen habe. Eine besondere Seelensubstanz erkennt er nicht an. Er kann sich nicht überzeugen, daß eine unräumliche Substanz wie ein kleiner Gott inmitten des Gehirns wohne, und ist geneigt, die substantielle Seele für eine „abstraction réalisée“ zu halten, gleich der antiken Göttin Memoria oder gleich einer etwaigen Personifikation der blutbildenden Kraft. Alle unsere Vorstellungen stammen aus den Sinnen. Voltaire sagt (*Lettre XIII sur les Anglais*): „Personne ne me fera jamais croire que je pense toujours, et je ne suis pas plus disposé que Locke à imaginer que, quelques semaines après ma conception, j'étais une âme fort savante, sachant alors mille choses que j'ai oubliées en naissant et ayant fort inutilement possédé dans l'utérus des connaissances qui m'ont échappé dès que j'ai pu en avoir besoin et que je n'ai jamais bien pu reprendre depuis.“ Doch erkennt Voltaire an, daß gewisse Ideen, insbesondere die moralischen, obschon sie nicht angeboren sind, mit Notwendigkeit aus der menschlichen Natur herfließen und nicht bloß konventionelle Geltung haben.

Das Dasein Gottes hält Voltaire mit Locke für beweisbar durch das kosmologische und besonders durch das teleologische Argument. Wie Platon von Gott sage, daß er ewig Geometrie treibe, so nenne er Gott den ewigen „machiniste“. Zugleich aber findet er in dem Glauben an einen belohnenden und rächenden Gott eine notwendige Stütze der moralischen Ordnung; er sagt in diesem Sinne: „si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer; mais toute la nature nous crie qu'il

existe.“ Die leibnizische Lehre, daß die bestehende Welt die beste unter allen möglichen Welten sei, persifliert Voltaire in der 1757 nach dem Erdbeben von Lissabon erschienenen Schrift: *Candide ou sur l'Optimisme*, obschon er früher selbst der optimistischen Ansicht sich zugewandt hatte. Der Philosoph Pangloss in *Candide* ist eine Karikatur von Leibniz. Voltaire hält das Problem, wie das Übel in der Welt mit Gottes Güte, Weisheit und Macht zu vereinigen sei, für unlösbar, hofft auf den Fortschritt zum Besseren und fordert, daß wir vielmehr im Handeln, als in undurchführbarer Spekulation unsere Befriedigung suchen, und will im Kollisionsfalle lieber Gottes Macht als Gottes Güte beschränkt denken. Er hat in seiner früheren Zeit die Willensfreiheit im Sinne des Indeterminismus behauptet, später jedoch die Gründe für den Determinismus als unabweisbar anerkannt. Die Annahme der Unsterblichkeit gilt ihm aus praktischen Rücksichten für unentbehrlich, wenn er auch die theoretischen Schwierigkeiten gegen ihre Annahme anerkennt. Der *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* erschien zuerst unter diesem Titel 1765 und besteht aus zwei schon früher veröffentlichten Schriften: *Philosophie de l'histoire* — dieser Terminus rührt von Voltaire her — und *Histoire universelle*. Es finden sich in dem *Essai* viele Gedanken, darunter auch neue, über die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft; der Mensch ist das Erzeugnis des Erdballs. Die im Menschen schlummernden Anlagen zur Kultur sind durch Not und Mangel geweckt. Die menschliche Gesellschaft besteht, solange Menschen existieren. Die Vernunft zeigte sich bei dem Menschen zuerst in den Tugenden der Gerechtigkeit und des Mitleids. In Bewegung wird die menschliche Gesellschaft durch Natur und Gewohnheiten, die sich ändern, gehalten. Da nun diese miteinander im Kampfe stehen, so ist eine Ab- und Zunahme der Kultur zu erblicken, nur ein relativer Fortschritt in der Geschichte der Menschheit. — Von Voltaire herausgegeben ist der *Extrait des sentiments de Jean Meslier*, adressés à ses paroissiens sur une partie des abus et des erreurs en général et en particulier (1762), eines entschiedenen Freigeistes, der 1733 starb.

Charles de Sécondat, baron de la Brède et de Montesquieu, geb. 18. Januar 1689 zu Brède, gest. 20. Februar 1755 zu Paris, hat bereits in den *Lettres persanes*, Paris 1721, den Absolutismus in Staat und Kirche bekämpft, dann in den *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, Paris 1734, gezeigt, daß nicht sowohl der Zufall einzelner Siege oder Niederlagen, als vielmehr die Macht der Gesinnung, die Liebe zur Freiheit, zur Arbeit und zum Vaterland das Geschick der Staaten und Völker bedinge, endlich in seinem Hauptwerke, dem *Esprit des lois*, Genf 1748 u. ö., die Grundlagen, Bedingungen und Bürgschaften der politischen Freiheit untersucht. In der ersten Schrift, vor seinem Aufenthalt in England (1728—1729), erscheint ihm die Staatsform der Schweiz und der Niederlande, in den späteren Schriften aber, besonders im *Esprit des lois*, die englische Verfassung als die vorzüglichste unter den bestehenden. Montesquieu hat in dem *Esprit des lois* aus der konkreten Form des englischen Staates den abstrakten Schematismus der konstitutionellen Monarchie entnommen und sich dadurch um die Theorie und Praxis des modernen Staates einerseits ein großes und unbestreitbares Verdienst erworben, anderseits aber auch, obschon er prinzipiell die Verschiedenheit der Verfassungen nach der Verschiedenheit des Geistes der Nationen fordert („le gouvernement le plus conforme à la nature est celui dont la disposition particulière se rapporte mieux à la disposition du peuple pour lequel il est établi“), doch tatsächlich dazu Anlaß gegeben, Einrichtungen, die nur unter bestimmten Voraussetzungen zweckmäßig sind (wie die völlige Trennung der gesetzgebenden, vollziehenden und richterlichen Gewalt, die Sonderung der aristokratischen und demokratischen Elemente in ein Ober- und Unterhaus, die sich

gegenseitig durch ihr Veto binden sollen, freilich auch leicht lähmen können), als allgemein gültige Normen eines geordneten und freien Staatslebens anzusehen und auf Verhältnisse zu übertragen, unter welchen sie nur zu unheilbaren Konflikten, zu unheilvoller Verwechslung juridischer Fiktionen mit Tatsachen, zur Stockung der Gesetzgebung, zur Lockerung der Rechtssicherheit und zur Gefährdung der Existenz des Staates selbst zu führen vermochten.

Den Ursprung der Kunst sucht Jean Baptiste Dubos (geb. 1660 zu Beauvais, gest. zu Paris 1742) in seinen *Réflexions critiques sur la poésie, la peinture et la musique*, Paris 1719 u. ö., in dem Bedürfnis einer solchen Anregung der Affekte, welche von den Inkonvenienzen, die sich im wirklichen Leben daran knüpfen, getrennt sei. „L'art ne pourrait-il pas trouver le moyen de séparer les mauvaises suites de la plupart des passions d'avec ce qu'elles ont d'agréable? La poésie et la peinture en sont venues à bout.“ Daß die Aufgabe der Kunst in einer Erhebung über die gemeine Wirklichkeit durch Nachahmung der schönen Natur liege, lehrt Charles Batteux (1713—1780; *Les beaux arts réduits à un même principe*, Paris 1746), ohne jedoch den Begriff des Schönen genügend zu bestimmen. S. Eberh. v. Danckelman, Ch. B. Sein Leben und sein ästhet. Lehrgebäude; Rostock 1902.

Jean Jacques Rousseau (geb. zu Genf 1712, gest. 1778 zu Ermenonville) ist namentlich für die Kulturgeschichte von großer Bedeutung, muß doch aber auch in der Geschichte der Philosophie eine Stelle finden. Er sucht den Übeln einer verfeinerten und so entarteten Kultur, die er tief empfindet, aber nicht durch positiven Fortschritt zu überwinden weiß, durch Rückgang auf einen erträumten Naturzustand zu entgehen. Tout est bien sortant des mains de l'auteur des choses, tout dégenère entre les mains de l'homme: die Liebe zum Guten, zur Tugend ist dem Menschen ebenso von der Natur gegeben wie die Selbstliebe; nur die Kultur erstickt sie. Gegenüber der Bildung und der Erkenntnis legte er auf das Gefühl als das Elementare im Menschen und auf die dem Gefühl innewohnende Überzeugung den Hauptnachdruck. Er wirkt so nicht für, sondern gegen die Aufklärung, gegen das klare und deutliche Erkennen, indem er die Operationen des Verstandes und die Ergebnisse der sogenannten Wissenschaften geringerschätzt und nicht glaubt, es so herrlich weit gebracht zu haben, wie die deutschen Aufklärer, sondern im Gegenteil die Bildung seiner Zeit verachtet, indem er für geschichtliche Entwicklung unter den Denkern des achtzehnten Jahrhunderts am wenigsten Verständnis hat. Rousseaus politisches Ideal ist die Freiheit und Gleichheit der reinen Demokratie. Der Vernunft- oder Gefühls- glaube an Gott, Tugend und Unsterblichkeit ist ihm umso mehr Gemütsbedürfnis, je weniger die sittlichen Ideen seinen Willen beherrschen. Er spricht seine philosophischen und religiösen Ansichten aus in der „Confession de foi du Vicaire Savoyard“ (Emile I. IV). Es wird da eine Art von nicht klarem Deismus als Gefühlsreligion in herrlichen Worten verkündet und die Allmacht Gottes in der Größe seiner Werke gepredigt. Das Buch fiel der Verdammung und Verbrennung vonseiten des Parlaments und der Geistlichkeit anheim, anderseits wurde Rousseau seinetwegen von den Freisinnigen verachtet. Er bezeugt diesen Glauben am eifrigsten nach dem ersten Hervortreten des Materialismus und Pantheismus Diderots und anderer Enzyklopädisten, wogegen Holbachs atheistisches Natursystem erst nach Rousseaus Schriften und im Gegensatz zu denselben erschienen ist. — Rousseau war eine stets auf sich selbst reflektierende, eitle und kalumniatorische Natur; er hat seine moralische Misère rhetorisch herauszuputzen

und die Personen, welche mit ihm in nähere Berührung kamen, in übeln Ruf zu bringen gewußt. Wie für die Gestaltung der konstitutionellen Monarchie Montesquieus Staatsideal, so ist in der Revolutionszeit für Robespierres Tendenzen Rousseaus Doktrin maßgebend gewesen.

Julien Offroy de la Mettrie (Lamettrie), geb. 1709 in St. Malo, zu Paris von Jansenisten gebildet, dann (seit 1733) unter Boerhave (1668–1738), der als Philosoph der Ansicht des Spinoza sich zuneigte, Medizin studierend, gelangte durch Beobachtungen, die er, von einem hitzigen Fieber befallen, über den Einfluß der Blutwallungen auf das Denken an sich selbst anstellte, zu der Überzeugung, daß die psychischen Funktionen aus der Organisation des Körpers zu erklären seien, und äußerte dieselbe in der *Histoire naturelle de l'âme*, einer Schrift, die auf Befehl des Parlaments vom Scharfrichter verbrannt wurde, und infolge deren Lamettrie selbst seine Stelle als Militärarzt verlor. Er sprach in ihr weiter die Ansicht aus, daß alles Denken und Wollen aus den Empfindungen stamme, und der Unterricht dasselbe entwickele. Keine Sinneseindrücke, keine Ideen, wenig Erziehung oder wenig Unterricht, wenig Ideen. Ein außerhalb des menschlichen Verkehrs aufgewachsener Mensch, sagt Lamettrie im Anschluß an Arnobius (s. Grdr. II, § 14), würde geistig leer sein. Die „Seele“ wächst mit dem Leibe und nimmt mit ihm ab: „ergo participem leti quoque convenit esse.“ Von diesem Standpunkte, den seine erste Schrift begründet, geht Lamettrie in seinem bekanntesten Werke: *L'homme machine* (bei welcher Schrift der descartessche Mechanismus noch mehr als der lockesche Empirismus von maßgebendem Einfluß war), und anderen Schriften aus. Er vertritt hierin unverblümt den Atheismus und Materialismus, wenngleich letzterer bei ihm mehr anthropologischer als kosmologischer Art war, so daß er sich nicht deutlich über die Zusammensetzung der Materie ausspricht. Ein Staat von Atheisten würde nach ihm der allerglücklichste sein. Gegenüber der Moral der Abstinenz sucht Lamettrie, zu dem entgegengesetzten Extrem fortgehend, in einer noch mehr künstlich überspannten als frivolen Weise den sinnlichen Genuß zu rechtfertigen. Doch besteht nach ihm der Unterschied des Guten und Bösen darin, daß bei jenem das öffentliche Interesse dem privaten vorausgeht, bei diesem das Umgekehrte der Fall ist. Die Macht der Konvention und der Charlatanerie im menschlichen Leben entlockt ihm die bittere Bezeichnung desselben als eines Possenspiels. An dem Hofe Friedrichs des Großen fand Lamettrie 1748 eine Zuflucht und wurde Mitglied der Akademie in Berlin. Er starb daselbst 1751. Der König hat selbst sein Eloge geschrieben (wiederabgedruckt in Assézats Ausg. von *L'homme mach.*, Paris 1865), ohne daß er hätte damit zu erkennen geben wollen, daß er allen Ansichten Lamettries beistimmte.

Etienne Bonnot de Condillac (geb. zu Grenoble 1715, widmete sich dem geistlichen Berufe, wurde Erzieher des Infanten, späteren Herzogs Ferdinand von Parma, starb 1780 auf seinem Landgute Flux bei Beaugency) stand in seinen frühesten Schriften im wesentlichen noch ganz innerhalb des lockeschen Gedankenkreises, geht aber in dem *Traité des sensations* und den späteren Schriften darüber hinaus. Von seinen Vorurteilen behauptete er durch ein Fräulein Ferrand, mit dem er befreundet war, befreit worden zu sein. Er erkennt nicht mehr in der inneren Wahrnehmung eine zweite, selbständige Quelle von Vorstellungen neben der sinnlichen Wahrnehmung an, sondern sucht aus der letzteren als der einzigen Quelle alle Vorstellungen abzuleiten. Er strebt danach, die sämtlichen psychischen Funktionen genetisch zu begreifen, indem er sie als

Umbildungen der Sinneswahrnehmung (*sensation transformée*) aufbaßt. Um darzutun, daß ohne die Annahme angeborener Ideen aus der bloßen Sinnesempfindung die sämtlichen psychischen Prozesse sich ableiten lassen, macht Condillac die Fiktion, daß einer Marmorstatue (die als eine durch eine Marmorschale gegen die Außenwelt abgeschlossene Seele ohne alle Vorstellungen zu denken ist) nacheinander die einzelnen Sinne gegeben werden und zwar zunächst der Geruchssinn. Dieser Sinn liefert Perzeptionen, welchen Bewußtsein zukommt. Einer einzelnen Perzeption gehört die Empfindungsfähigkeit ganz an; von mehreren werden die stärkeren mehr beachtet, d. h. auf sie richtet sich die Aufmerksamkeit. Eindrücke bleiben zurück, indem die vom Organ auf das Gehirn übertragene Erregung die Affektion selbst überdauert, d. h. die Statue hat Gedächtnis. Wenn eine Bewegung vom Sinnesorgan zum Gehirn sich fortpflanzt, so habe ich eine Empfindung; wenn dieselbe Bewegung im Gehirn beginnt und bis zum Organ forthe, so habe ich eine Sinnestäuschung; wenn diese Bewegung im Gehirn beginnt und endet, so erinnere ich mich der gehabten Empfindung. Treten gleichzeitig neue sinnliche Perzeptionen ein, so involviert das Geteilte der Empfindung zwischen denselben die Vergleichung und das Urteil. Die ursprüngliche Verbindung und Folge der Perzeptionen bedingt ihre Assoziationen bei der Reproduktion. Die Seele verweilt bei den Vorstellungen, die ihr angenehm sind; hieran knüpft sich die Sonderung einzelner Vorstellungen von anderen oder die Abstraktion. Treten die übrigen Sinne hinzu, und assoziieren sich die Vorstellungen mit den Worten als ihren Zeichen, so wird die Bildung eine reichere. Der Tastsinn unterscheidet sich von den übrigen Sinnen darin, daß er uns die Existenz äußerer Objekte empfinden läßt. Jeder Eindruck, der uns etwas kennen lehrt, ist eine Idee (Vorstellung): intellektuelle Vorstellungen sind Erinnerungen an Empfindungen.

Wie Farben, Töne usw. uns zunächst nur als subjektive Empfindungen bekannt sind, so auch die Ausdehnung; es könnte sein, daß auch diese nicht den Dingen an sich zukomme. Erinnert sich die Seele einer vergangenen Lustempfindung, so entspringt daraus das Begehren. Das Ich ist die Gesamtheit der Sensationen. *Le moi de chaque homme n'est que la collection des sensations qu'il éprouve et de celles que la mémoire lui rappelle, c'est tout à la fois la conscience de ce qu'il est et le souvenir de ce qu'il a été.* Condillac ist Sensualist, aber keineswegs Materialist, wofür er öfter gehalten wird. Ihm scheint es unmöglich, daß die Materie empfinde und denke; denn als ausgedehnt und teilbar sei dieselbe ein Aggregat, das Empfinden und Denken aber setze die Einheit des Subjektes (Substrates) voraus. Er nimmt ein immaterielles Seelenwesen an. Nicht die Sinne empfinden, sondern die Seele auf Veranlassung der Organe, und aus Empfindungen, durch welche ihr Zustand sich ändert, gewinnt sie alle ihre Erkenntnisse und Fähigkeiten. — In dem Grundgedanken, daß alle Seelentätigkeiten auf eine einzige, die Empfindung, zurückzuführen seien, geht namentlich später Herbart auf Condillac zurück.

Der Schweizer Charles Bonnet (13. März 1720 bis 20. Mai 1793; *Oeuvres*, Neuchâtel 1779) betrachtet in seinem 1748 entworfenen, London 1755 anonym erschienenen (v. Chr. W. Dohm 1773 ins Deutsche übersetzten) *Essai de psychologie ou Considérations sur les opérations de l'âme*, dem er 1760 einen *Essai analytique sur les facultés de l'âme* (deutsch von Chr. Gottfr. Schütz, 2 Bde., 1770 und 1771) folgen ließ, die Sinnesempfindung als die psychische Reaktion gegen die äußere Einwirkung (eine Auffassung, wodurch die übliche Vergleichung der Perzeption mit dem Beschriebenen werden einer leeren Tafel rektifiziert wird). Er sucht die

durchgängige Bedingtheit der psychischen Funktionen durch Nervenbewegungen darzutun — Fibernpsychologie —, weiß jedoch diese Ansicht mit seinem religiösen Glauben (wie Priestley) durch die Annahme einer Wiederauferweckung des Leibes zu vereinigen. In seinem Werke: *La Palingénésie philosophique ou idées sur l'état passé et sur l'état futur des êtres vivants*, 2 Bände, Genf 1769, deutsch von Lavater 1769, nimmt er die Fortdauer der denkenden Substanz in einem wiedererweckten Leibe an und sucht sie mit seinen sonstigen philosophischen Lehren in Übereinstimmung zu bringen. Diese mechanische Psychologie, die man mehrfach als die Grundlage alles Philosophierens ansah, und die eine Art Umwälzung in dem Philosophieren überhaupt hervorbringen wollte, fand in Deutschland ziemlich große Verbreitung; sie wirkte namentlich ein auf Feder (s. oben S. 244), auf Michael Hissmann, *Geschichte der Lehre von der Association der Ideen*, Götting. 1776, Lossius (s. oben S. 244), Karl Franz v. Irwing (1728—1801), *Erfahrungen und Untersuchungen über den Menschen*, 4 Bände, 1777—1785, Berlin, auch auf Platner. Gegen die Herrschaft dieser physiologischen Psychologie trat namentlich Tetens auf (s. oben S. 244). Vgl. Max Offner, *Die Psychologie Ch. B.s*, in: *Schriften der Gesellschaft für psychologische Forschung*, Heft 5, Leipzig 1893. Johs Speck: *B.s Einwirkung auf die deutsche Psychologie des vorigen Jahrh.*, A. f. G. d. Ph., X, 1897, S. 504—519.

Denis Diderot (1713—1784) und der Mathematiker Jean d'Alembert (1717—1783) sind die Begründer und Herausgeber des das Gesamtgebiet der Wissenschaften und Künste umfassenden Werkes: *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, in 28 Bänden, Paris 1751—1772; dazu *Supplément* in 5 Bänden, Amst. 1776—1777, und *Table analytique* in 2 Bänden, Paris 1780. Beiträge zu dieser Enzyklopädie haben auch Voltaire, Rousseau (der jedoch später, seit 1757, als Gegner der Enzyklopädisten auftrat), Grimm, Holbach, Turgot, Jaucourt und andere geliefert. Die treffliche Einleitung (*Discours préliminaire*), worin unter Anknüpfung an Francis Bacon über die Gliederung und die Methode der Wissenschaften gehandelt wird, ist von d'Alembert verfaßt worden, der seit 1757 an der Redaktion der Enzyklopädie sich nicht mehr beteiligte.

Von der Enzyklopädie erschienen verschiedene Nachahmungen unter sehr starker Benutzung des Originals, so eine in Livorno, 73 voll., 1776, eine in Genf, 86 voll., 1778, u. a. Unter ihnen zeichnet sich durch ihre gut geschriebenen und maßvoll gehaltenen philosophischen Artikel, deren Verfasser ein Pfarrer Mingard war, aus die in Yverdon 1770—1780 veröffentlichte, 58 voll. Ihr sehr verdienstvoller Herausgeber war F. B. de Félice (1723—1789). Zu ihren Mitarbeitern zählte auch Albert von Haller. Diese „*Encyclopédie Suisse*“ nahm einen durchaus unabhängigen freien Standpunkt ein gegenüber dem starren Calvinismus und den zu engen Dogmen, huldigte aber nicht dem französischen Materialismus und Atheismus. — Das Verdienst, auf sie mit Nachdruck neuerdings hingewiesen zu haben, hat Eugène Maccabaz in seiner Thèse behufs des Doktorats in Lausanne: *F. B. de Félice et son Encyclopédie Yverdon, Bâle 1903*.

Jean Lerond d'Alembert, der hauptsächlich als Mathematiker und Physiker berühmt ist (namentlich *Traité de dynamique*, Paris 1743 und öfter, *Opuscles mathématiques*, Paris 1761—1780) war 1717 in Paris geboren und starb daselbst 1783, stand in enger Verbindung mit Friedrich d. Gr., der ihn vergebens auf Dauer nach Berlin zu ziehen suchte. Auf dem Gebiet der Philosophie (*Eléments de philosophie*, Paris 1759, *Mélanges de littérature, d'histoire et de philos.*, 5 vol., Paris 1752, 1770) war er eigentlich schon Positivist und also in der

Metaphysik dem Skeptizismus zugewandt. Er ist versucht zu glauben, daß es außer uns nichts gebe, was dem, das wir zu sehen meinen, entspreche. Wir erkennen mit unserer Wissenschaft nur die Relationen zwischen den Phänomenen. Wollen wir die Ursachen dieser Erscheinungen erforschen, so überschreiten wir die Grenzen, die unserm geistigen Vermögen gesteckt sind, und verwickeln uns in Widersprüche. Diesen positivistischen Ansichten d'Alemberts steht nahe Turgot z. B., in seinem Enzyklopädie-Artikel „Existence“. Nach d'Alembert scheint Verbindung der Teile in den Organismen auf eine bewußte Intelligenz hinzuweisen; aber wie diese zur Materie sich verhalten könne, ist undenkbar. Weder von der Materie noch vom Geist haben wir eine deutliche und vollständige Idee. (*Oeuvres philosophiques, historiques et littéraires*, 16 Teile, Paris 1821, in Auswahl von Condorcet, *Oeuvres. Sa vie, ses oeuvres, sa philos., nouv. éd.*, Paris 1852. Über d'Alembert: Bertrand, Paris 1889.)

Diderot ist von einem offenbarungsgläubigen Theismus aus bis zum Pantheismus fortgegangen, der in dem Naturgesetz und in der Wahrheit, Schönheit und Güte die Gottheit erkennt. Durch den Gedanken, daß aller Materie Empfindung innewohne, überschreitet er den Materialismus, indem er die letzte Konsequenz desselben zieht. An die Stelle der leibnizischen Monaden setzt er, allerdings im Anschluß an Robinet und Maupertuis, Atome, in welchen Empfindungen gebunden liegen. Die Empfindungen werden bewußte in dem animalischen Organismus. Aus den Empfindungen erwächst das Denken. Um zu erklären, wie aus den Empfindungen die Einheit des Bewußtseins entsteht, wie die Empfindungen von einem Atom zu dem andern kommen und ineinander fließen, nimmt Diderot an, daß die empfindenden Teilchen einander unmittelbar berühren und so gleichsam ein Continuum bilden. Hiermit ist dann die eigentliche Atomistik aufgegeben. In der Schrift: *Principes de la philos. morale ou essay sur le mérite et la vertu*, 1745, die fast nur Shaftesburys *Inquiry concerning virtue and merit* wiedergibt, bekennt sich Diderot zum Offenbarungsglauben, den er nicht mehr in den *Pensées philosoph.*, à la Haye 1746, hegt und noch weniger in der 1747 geschriebenen, erst im 4. Bande der *Mémoires, Correspondance et Ouvrages inédits de Diderot*, Paris 1830, veröffentlichten *Promenade d'un sceptique*. Nach mehreren Schwankungen fixiert sich sein philosophischer Standpunkt in den *Pensées sur l'interprétation de la nature*, Paris 1754. Die eingehendste, bei aller Leichtigkeit der Form und allem Fernhalten äußerlichen Beweisapparates von einem tiefen Blick in den Zusammenhang der philosophischen Probleme zeugende Schrift: *Entretien entre d'Alembert et Diderot*, nebst: *Le Rêve de d'Alembert*, einem hochstehenden philosophischen Kunstwerk, 1769 verfaßt, ist gleichfalls erst im vierten Bande der *Mémoires etc.* veröffentlicht worden. Hier kommen auch spinozistisch klingende Sätze vor, wie der, daß es nur ein einziges großes Individuum, das All, gibt. Das Ganze bleibt und ist unwandelbar, alles andere ist unstete Umbildung in der Menschheit, das Bewußtsein eines zusammenhängenden Ich, weil der Wechsel, den es durchmacht, nur allmählich geschieht, und so die verschwindende Veränderung sich in die neu kommende hinüberzieht. Das Schöne findet Diderot im Naturgemäßen. Er polemisiert gegen den Zwang von Kunstregeln, wie solche insbesondere Boileau im Anschluß an die Forderungen des Horaz und anderer Alten aufgestellt habe.

Der Abbé Morelly hat, Lockes Äußerung über die Schädlichkeit der übergroßen Ungleichheit des Besitzes auf die Spitze treibend und wohl auch durch Platons Staatslehre angeregt, in seinem *Code de la nature*, Amst. 1775, eine kommunistische Doktrin aufgestellt. Der Eigennutz, *le désir d'avoir pour*

soi, aus dem der Anspruch auf Privateigentum stammt, ist die Quelle aller Streitigkeiten, aller Barbarei, alles Unglücks. In ähnlicher Art verwischt Mably (1709—1783), ein älterer Bruder Condillacs, in seiner 1776 erschienenen Schrift: *De la législation ou principes des lois*, die Grenze zwischen der Rechtsordnung und dem freien Wohlwollen. Mehr dem Tatsächlichen zugewandt waren die national-ökonomischen Forschungen der (das Interesse des Landbaues einseitig hervorhebenden) Physiokraten, Quesnai (1697—1774) u. a., und des die Einseitigkeit derselben vermeidenden Turgot (1727—1781), der eine *Lettre sur le papier monnaie, Réflexions sur la formation et la distribution des richesses*, 1774, etc. verfaßt hat (*Oeuvres complètes*, herausgegeben von Dupont de Nemours, 4 Bde., Paris 1808—1811), auch des Gegners der Physiokraten, des Abbé Galiani, in seinen *Dialogues sur le commerce des blés*, 1770 (vgl. Du Bois-Reymond, *Darwin versus G.*, Berlin 1876, wieder abgedr. in: *Reden*, Bd. 1). Das Monopol und die Sklaverei hat der Abbé Raynal in seiner *Hist. philos. du commerce des deux Indes* bekämpft. An Morelly hat in der Revolutionszeit Baboeuf sich angeschlossen.

Nachdem schon La Rochefoucauld (François, Herzog, 1613—1680) in (seinen 1665 zuerst erschienenen *Réflexions ou sentences et maximes morales*; *Oeuvres* von Depping, Paris 1818, von Gilbert und Gaurdault, 3 voll., Paris 1868 bis 1883; s. H. v. Vintler, *Die Maximen des Herzogs von La Rochefoucauld*, Pr., Innsbruck 1887, H. Geo. Rahstede, *Studien zu L.s Leben und WW.*, Braunsch. 1889) auf Grund seiner Beobachtung der höheren Stände seiner Zeit ausgeführt hatte, daß alle unsere Handlungen ihre Quelle in der Eigenliebe haben, und La Bruyère (1639—1696, s. M. Prévost-Paradol, *Etudes sur les moralistes français*, Paris 1865, A. de Benedetti, *Il pessimismo nel La Br.*, Torino 1899) in seinen *Caractères*, 1687, ähnliches ausgesprochen hatte, findet Claude Adrien Helvetius (1715—1771) in seinem Buche: *De l'esprit*, Paris 1758, und den nach seinem Tode erschienenen Schriften: *De l'homme, de ses facultés et de son éducation*, Londres (Amst.) 1772, deutsch mit Einleitung und Kommentar von G. A. Lindner, Wien 1877; *Le vrai sens du syst. de la nature*, London 1774 (deutsch zuletzt unter dem Titel: 29 Thesen des Materialismus etc., Halle 1873 (72); *Les progrès de la raison dans la recherche du vrai*, London 1775, in der Selbstliebe, vermöge deren wir nach der Lust streben und die Unlust abwehren, das einzige praktische Motiv und hält dafür, daß es nur der rechten Leitung der Selbstliebe durch Erziehung und Gesetzgebung bedürfe, um sie mit dem Gemeinwohl in Einklang zu bringen. Völlige Unterdrückung der Leidenschaften führt zur Verdummung; Leidenschaft befruchtet den Geist, aber sie bedarf der Regelung. Wer sein Interesse so erstrebt, daß er dadurch das Interesse anderer nicht schädigt, sondern fördert, ist der gute Mensch. Das Gemeinwohl ist die oberste Norm. *Tout devient légitime pour le salut public*. Nicht Aufhebung des Eigentums, sondern Begründung der Möglichkeit, daß ein jeder zu Eigentum gelange, Beschränkung der Ausbeutung der Arbeitskraft der einen durch die anderen, Herabsetzung der Arbeitszeit auf sieben bis acht Stunden des Tages, Verbreitung der Bildung sind die wahren legislatorischen Aufgaben. Offenbar sind die Forderungen, die Helvetius an den Staat stellt, der Idee des Wohlwollens entstammt, während er die Individuen an den Eigennutz gekettet glaubt. Sein Fehler ist, den stufenweisen Fortschritt von der ursprünglichen Selbstbeschränktheit des Individuums zur Erfüllung mit dem Geiste engerer und weiterer Gemeinschaften, die über egoistische Berechnung hinausführt, nicht gewürdigt zu haben. Der Inhalt seiner Vorschläge ist besser als deren Begründung. An Helvetius schließen sich, seine Prinzipien mildernd

und die unauflösliche Verbindung des Glücks des Einzelnen und der Gesamtheit betonend, insbesondere Charles François de St. Lambert (1716—1803; *Catéchisme universel*, 1797) und Volney (Constantin François, de Chasseboeuf, 1757—1820; *Catéchisme du citoyen français*, 1793, in zweiter Auflage unter dem Titel: *La loi naturelle ou principes physiques de la morale, déduits de l'organisation de l'homme et de l'univers: Oeuvres complètes*, Paris 1821, 2. éd. 1836) an. In der Schrift: *die Ruinen* (*Les ruines ou médit. sur les révolutions des empires*, 4. éd., Paris 1808, deutsch von Forster, Berlin 1792, 12. Aufl. Braunschw. 1872) macht Volney von dieser Ethik eine geschichtsphilosophische Anwendung. Die französische Revolution gilt ihm als der Versuch der Verwirklichung des Ideals der Vernunft-herrschaft. Auf dem gleichen Ideal beruht Condorcets (1743—1794) *Geschichtsphilosophie* (*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, 1794), welche sich an Condillacs Lehre anschloß (s. Gillet, *L'utopie de C.*, Paris 1883).

Für Helvetius trat entschieden ein Georges Leroy, geb. zu Par. 1723, lange Oberaufseher der Jagden im Park zu Versailles, gest. 1789, in seiner Schrift *Examen des critiques du livre de l'esprit*, Par. 1760. Er war Schüler Condillacs, verkehrte mit den Herausgebern der Encyclopädie, schrieb gegen Voltaire anonym *Réflexions sur la jalousie*, Par. 1772, und veröffentlichte ferner *Lettres philosophiques sur les animaux*, Par. 1781, neu gedr. 1802 u. 1862 mit einer Einleit. v. Robinet. Er macht darin einen Versuch zu einer vergleichenden Psychologie. Über ihn M. Marx, Ch. G. L. und seine „*Lettres philosophiques*“. E. Beitr. zur Gesch. der vergleich. Psychol. des 18. Jahrh.s, Strassb. 1898.

Für Religion, Moral, Freiheit trat warm aber besonnen ein Luc. Clapier Marquis de Vauvenargues, geb. 1715 in Aix, gest. 1747 in Paris, nachdem er auf die militärische Laufbahn wegen geschwächter Gesundheit bald hatte verzichten müssen. Obgleich Voltaire persönlich nahe stehend, war er in seinen mystisch frommen Anschauungen Pascal verwandt, erreichte nur dessen Tiefe nicht. In seinem Werke *Introduction à la connaissance de l'esprit humain*, in welches er auch seine *Réflexions et maximes* mit aufnahm, beabsichtigt er, von den Eigenschaften des menschlichen Geistes, von den menschlichen Affekten und Tugenden zu handeln, kommt freilich nicht zu einer klaren Durchführung, nimmt aber durch seine Wärme und edle Gesinnung für sich ein. Unter seinen Reflexionen und Maximen finden sich neben andern bemerkenswerten folgende: *Les grandes pensées viennent du coeur; Le bon instinct n'a pas besoin de la raison, mais il la donne; La raison ne connaît pas les intérêts du coeur; La raison nous trompe plus souvent que la nature.* Wie La Rochefoucauld und La Bruyère wird auch Vauvenargues von Schopenhauer öfter zitiert. Seine gesammelten Werke wurden nach seinem Tode herausgegeben, Paris 1747 und 1797 in 3 Bdn., dann von Gilbert in 2 Bdn., Paris 1857, und von Plon als *Oeuvres morales* in 3 Bdn., Paris 1874 f. Sein „*Discours sur la liberté*“ u. sein „*Traité sur le libre arbitre*“ sind ins Deutsche übertragen von Rob. C. Hafferberg, Jena u. Lpz. 1902. Vgl. üb. ihn „*Paléologue*, V., Par. 1890“. Rob. C. Hafferberg, *Die Philosophie V.s*, E. Beitr. zur Gesch. der Ethik, Diss., Jena 1898. Max Kuttner, Vauvenargues, Pr., Berl. 1900. C. Nebel, V.s' *Moralphilos.* in besonder. Berücksichtig. seiner Stell. zur französ. Ph. seiner Zeit, Erl. 1901.

Jean Baptiste Robinet (geb. zu Rennes 1735, gest. ebendasselbst am 24. Januar 1820) hat in seinem Hauptwerke: *de la nature*, 4 vols., Amst. 1761—1766 (Vol. I.,

nouvelle édit., Amst. 1763), wie auch in den Schriften: *Considérations philosophiques de la gradation naturelle des formes de l'être, ou des essais de la nature qui apprend à faire l'homme*, Amst. 1767; *Parallèle de la condition et des facultés de l'homme avec celles des autres animaux*, trad. de l'Anglais, Bouillon 1769, die Idee einer stufenmäßigen Entwicklung der Wesen durchzuführen gesucht. Die Natur zielt in allen ihren Bildungen, auch den niedrigsten, auf den Menschen, als ihren letzten Zweck los, wobei das Gesetz der Kontinuität seine Geltung hat. Robinet erkennt eine einheitliche, schöpferische Ursache der Natur an, glaubt derselben aber Persönlichkeit nicht ohne täuschenden Anthropomorphismus beilegen zu können. Das Unendliche, welches die Gottheit ist, darf nicht die Prädikate des Endlichen, auch nicht die der Weisheit, Güte, Gerechtigkeit usw. erhalten. Seit Hutcheson nimmt Robinet den moralischen Sinn an. Ein eigentliches philosophisches System hat er nicht gegeben.

Einen modifizierten Spinozismus vertritt der Benediktiner Dom. Deschamps in einem bald nach 1770 verfaßten, erst in neuerer Zeit durch Emile Beaussire (*Antécédents de l'hégélianisme dans la philosophie française*, Paris 1865) veröffentlichten Manuskript. Der Fundamentalsatz desselben lautet: „le tout universel est un être qui existe, c'est le fond dont tous les êtres sensibles sont des nuances.“ Die Wahrheit vereinigt in sich Kontradiktorisches. Den spinozistischen Dualismus der Attribute, Denken und Ausdehnung, sucht Deschamps durch einen hylozoistischen Monismus aufzuheben. (Vgl. *Journal des sav.* 1866, S. 609 bis 624.)

Das systematische Hauptwerk des französischen Materialismus im achtzehnten Jahrhundert ist das von dem Baron Paul Heinrich Dietrich von Holbach (geb. 1723 zu Edesheim in der Pfalz, gest. am 21. Februar 1789 zu Paris), einem Freunde Diderots, verfaßte Natursystem: *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde morale*, Lond. (in Wirklichkeit Amst. od. Leiden) 1770 (vorgeblich par feu Mirabaud, gest. 1760, welcher Sekretär der pariser Akademie gewesen war). Ins Deutsche übersetzt, Frankf. u. Leipzig 1783, auch mit Anm., Leipzig 1841. Holbachs System, das dem jugendlichen Goethe „grau, cimmerisch, todtenhaft, wie ein Gespenst“ erschien, vereinigt in sich alle bis dahin mehr einzeln ausgebildeten Elemente der empiristischen Doktrin: den (lamettrischen) Materialismus, den (condillacschen) Sensualismus, den (auch von Diderot anerkannten) Determinismus, den Atheismus (den es selbst am offensten erklärt, zum Teil nach dem Vorgange einer aus dem ersten Viertel des achtzehnten Jahrhunderts stammenden, vielleicht von dem Altertumsforscher Nic. Fréret, geb. 1688, gest. als Sekretär der Akademie der Inschriften 1749, verfaßten *Lettre de Thrasybule à Leucippe*, worin der religiöse Glaube für eine Verwechslung des Subjektiven mit dem Objektiven erklärt wird) und die (von Helvetius vertretene, von Holbach durch Betonung des Gesamtinteresses gemilderte) auf das Prinzip der Selbstliebe oder des wohlverstandenen Interesses gebaute, aber in ihren Forderungen sachlich mit der Doktrin des Wohlwollens größtenteils übereinkommende Moral. Wesen, die jenseit der Natur stehen sollen, sind nur Geschöpfe der Einbildungskraft. In Wirklichkeit gibt es nur Atome, die sich nach inneren Gesetzen bewegen. Vermittelt wird die Bewegung durch das Streben der Dinge, in ihrem Sein zu verharren, und dadurch, daß sich die Dinge abstoßen und anziehen. In der Physik heißen diese drei Bedingungen der Bewegung Trägheit, Repulsion, Attraktion, in der Moral Selbstliebe, Haß, Liebe. Beides ist ganz dasselbe. Die Vorstellung von Gott ist nicht nur unnötig, sondern sogar schädlich und

muß fern gehalten werden. Sie erklärt nichts, tröstet niemanden, sondern ängstigt nur.

Der Naturforscher Buffon (1707—1788) teilte die naturalistische Grundansicht, ohne dieselbe offen und rückhaltlos zu äußern. An Condillac anknüpfend, aber über ihn hinausgehend, hat Cabanis (1757—1808; *Rapports du physique et du moral de l'homme*, 1798—1799 in den *Mém. de l'institut*, dann separat 1802 u. ö., deutsche Übersetzung von L. H. Jakob in 2 Bdn., 1808, s. auch unt. bei diesem) die Physiologie und Psychologie im materialistischen Sinne ausgebildet. Destutt de Tracy (1754—1836; *Eléments d'idéologie*, Par. 1801—1815; *Commentaire sur l'esprit des lois de Montesquieu*, Par. 1819), Laromiguière (*Leçons de philos. ou essai sur les facultés de l'âme* Par. 1815—1818) u. a. haben in den ersten Jahrzehnten des neunzehnten Jahrhunderts den Sensualismus teils fortzubilden, teils zu mildern gesucht, aber teils an kirchlich gesinnten Philosophen, teils an Royer-Collard und Victor Cousin, die teils an Descartes, teils an schottische und deutsche Philosophen sich anschlossen, und der von ihnen gegründeten eklektischen oder spiritualistischen Schule Gegner gefunden, die ihren Einfluß beträchtlich beschränkt haben. Vgl. Damiron, *Essai sur l'histoire de la philos. en France au dix-neuvième siècle*, Paris 1828. Genaueres darüber s. im 4. Bde. dieses Werkes.

§ 30. Gleichzeitig mit dem französischen Sensualismus und Materialismus und in Wechselwirkung mit denselben hat sich der humesche Kritizismus oder Skeptizismus entwickelt. David Hume (1711—1776), Philosoph, Staatsmann und Historiker, steht auf dem Boden des lockeschen Empirismus, bildet denselben aber besonders mittelst seiner Untersuchungen über den Ursprung und die Anwendbarkeit der Begriffe der Kausalität und Substanz zu einer Art Skeptizismus um, wenn man ihn auch nicht als vollen Skeptiker bezeichnen darf. Er findet den Ursprung des Kausalbegriffs in der Gewohnheit, vermöge deren wir, wenn sich ähnliche Fälle wiederholen, beim Eintreten der einen Begebenheit das Eintreten der andern, die sich uns oft mit ihr verbunden gezeigt hat, erwarten, und beschränkt die Anwendbarkeit dieses Begriffs auf solche Schlüsse, wodurch wir aus gegebenen Tatsachen nach Analogien der Erfahrung auf andere schließen. Hume negiert demgemäß die Erkennbarkeit der Art und Weise des objektiven Zusammenhangs zwischen Ursachen und Wirkungen und die philosophische Berechtigung, vermöge des Kausalbegriffs das Gesamtgebiet der Erfahrung zu überschreiten und auf das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele zu schließen. In seinen Untersuchungen über den Substanzbegriff kommt er zu dem Resultat, daß die Substanz nur eine Erdichtung unserer Phantasie ist, um den Zusammenhang verschiedener Qualitäten zustande zu bringen. — In Deutschland ist Kant zumeist durch Humes Ansichten zur Ausbildung seines Kritizismus angeregt worden.

Humes ethisches Prinzip ist kein einheitliches. Es läuft auf

das Gefühl der Glückseligkeit und des Elends der Menschen hinaus. Das moralische Urtheil beruht auf dem Wohlgefallen oder Mißfallen, welches eine Handlung in dem Betrachter derselben erregt. Vermöge der natürlichen Sympathie des Menschen mit dem Menschen ruft ein Handeln, welches auf das Gemeinwohl geht, Beifall, ein gemeinschädliches aber Mißfallen hervor. Jedoch gelten auch Handlungen, die das individuelle Wohl bezwecken, für wertvoll. — Das Problem der Religion hat Hume sehr eingehend behandelt, und namentlich seine Ansichten über den Ursprung der Religion sind heutigen Tages noch höchst beachtenswert. — Der besonders als Nationalökonom berühmte Adam Smith (1723—1790) ist auch für die Moralphilosophie von Bedeutung. Als das Prinzip der Moral gilt ihm, indem er sich hierin an Hume anschließt und dessen ethische Theorie weiter bildet, die Sympathie.

Vorzüglich die antitheologischen Konsequenzen dieses Standpunktes gaben mehreren schottischen Philosophen, an deren Spitze Thomas Reid (1710—1796) — steht außer ihm James Beattie, James Oswald —, Anlaß zu einer lebhaften Bekämpfung desselben, die in ihrem philosophischen Prinzip, der Berufung auf den gesunden Menschenverstand (*Common sense*), schwach ist, aber zu manchen und zum Teil zu wertvollen empirisch-psychologischen und moralischen Untersuchungen geführt hat. Es sollte eine Naturgeschichte des Geistes geliefert werden, und zwar versuchte Reid auf dem Wege der Beobachtung und Analyse die ursprüngliche Anlage unseres Geistes zu entdecken und die Grundsätze des gesunden Menschenverstandes aufzuzählen. — Die Doktrin Reids und seiner Anhänger hat später der *cousinsche* Eklektizismus mit in sich aufgenommen.

Diesen älteren Lehren haben sich spätere schottische Philosophen angeschlossen, z. T. mit selbständiger psychologischer Forschung, so Dugald Stewart (1753—1828), Thom. Brown (1778—1820), James Mackintosh (1764—1832).

Humes *Treatise on human nature* ist in 3 Bdn. Lond. 1739—1740 erschienen, auch Lond. 1817, zuletzt zusammen m. *Dialogues concerning natural religion* edited with preliminary dissertations and notes by T. H. Green and T. H. Grose, 2 vols., Lond. 1874, deutsch v. Ldw. Hnr. Jacob, Halle 1790—1791; I. Th. übers. von E. Köttingen, d. Uebers. überarbeitet u. m. Anmerk. u. e. Register versehen v. Theod. Lipps, Hamb. u. Lpz. 1895, 2. Aufl. In deutscher Bearbeitung mit Anmerkungen u. einem Sachregister, herausgeg. v. Theod. Lipps, ebd. 1904. II. Th. B. 2, Ueb. d. Affekte, B. 3, Ueb. Moral. Mit Zugrundeleg. einer Übers. v. Frau J. Bona Meyer, deutsch m. Anm. u. e. Index v. Theod. Lipps, H. u. Lpz. 1906. Sein bekanntestes philos. Werk: *Enquiry concerning human understanding* ersch. zuerst Lond. 1748; ins Deutsche (von Sulzer) übers. Hamb. u. Lpz. 1755, von W. G. Tennemann (nebst einer Abhandlg. über d. philos. Skepticism. v. K. Leonh. Reinhold), Jena 1793, v. J. H. v. Kirchmann, Berlin 1869, 4. Aufl. Heidelb. 1888 (wenig genau), u. v. C. Nathanson, Lpz. 1893, 2. Aufl. 1903, (besser als die erste). Unt. d. Tit.: *Essays and treatises on several subjects* ließ

H. 1770 die *Essays moral, political and literary*, die zuerst 1741 ersch. waren, zugleich m. d. *Enquiry concerning human understanding* und m. d. Abhdlgn: A dissertation on the passions, An enquiry concerning the principles of moral (zuerst London 1751) und *The natural history of religion* (zuerst Lond. 1755) zusamm. drucken. Diese Sammlung ist mehrmals wiedergedr. worden; edited with notes by T. H. Green and the Reverend T. H. Grose, 2 vols., London 1875. Nach H.s Tode erschien die Schrift: *Dialogues concerning natural religion* by David Hume, mit deren Herausg. er seinen Freund Adam Smith beauftragt hatte, Lond. 1779, deutsch (von Schreiter) nebst e. Gespräche üb. d. Atheismus von Ernst Platner, Lpz. 1781. *Essays on suicide and the immortality of soul*, ascribed to the late David Hume, Lond. 1783, a new ed., Lond. 1789. Die Dialoge über natürliche Religion, über Selbstmord und Unsterblichkeit der Seele, ins Deutsche übersetzt von Fr. Paulsen, in d. philos. Biblioth., 1877, 3. Aufl. 1905, die Untersuchung üb. d. Principien der Moral deutsch herausgegeben v. Thom. Garrigue Masaryk, Wien 1883. Gesamtausgaben seiner philos. Schriften sind Edinb. 1827, 1836, Lond. 1856, Lond. 1874 (von Green u. Grosse) erschienen. Humes Autobiographie, geschrieben 1776, erschien, veröffentlicht von Adam Smith, Lond. 1777, lat. 1787. *Letters of D. H. to William Strahan*, ed. Hill, Lond. 1900.

Üb. Hume handeln J. H. Burton, *Life and correspondence of D. H.*, Edinb. 1846 und 1850. Feuerlein, H.s Leb. u. Wirk., in der Zeitschr.: *Der Gedanke*, Bd. IV u. V, Berlin 1863 u. 1864. F. Papillon, David H., *précurseur d'Auguste Comte*, Versailles 1868. Lars Albert Sjöholm, *Det historiska sammanhanget mellan Humes Skepticism och Kants Criticism*, Akademisk Afhandling, Upsala 1869. W. F. Schultze, H. u. Kant üb. d. Causalbegriff, In.-Diss., Rostock 1870. Frdr. Jodl, *Dav. H.s Lehre v. d. Erkenntn.*, Halle 1871; *Leb. u. Phil. Dav. H.s*, Preisschrift, ebd. 1872. Gabr. Compayré, *La phil. de Dav. H.*, Toulouse 1873. Edm. Pfeleiderer, *Empirism. u. Skepsis in Dav. H.s Philos. als abschliessende Zersetzg. d. engl. Erkenntnislehre*, Moral u. Religionswissensch. dargestellt, Berl. 1874. G. Spicker, *Kant, Hume u. Berkeley*, s. ob. § 20. T. Becker, *De philosophia Lockii et Humii*, s. ob. § 20. A. Meinong, *Hume-Studien*, I. Zur Geschichte u. Kritik des modernen Nominalismus, Wien 1877; II. Zur Relationstheorie, Wien 1882. A. Speckmann, *über Humes metaphysische Skepsis*, Bonn 1877. *Psychologie de Hume*. *Traité de la nature humaine* traduit par Ch. Renouvier et F. Pillon et essai philosophique sur l'entendement — avec une introduction par F. Pillon, Paris 1878. C. Ritter, *Kant und Hume*, I.-D., Halle 1878. G. v. Gizycki, *Die Ethik D. H.s in ihrer geschichtl. Stellung*, Breslau 1878. Rud. Kühne, *Ueber d. Verh. der humeschen u. kantisch. Erkenntnisstheorie*, Rostock, I.-D., Berl. 1878. T. Huxley, *Hume*, Lond. 1879. G. Compayré, *Du prétendu scepticisme de H.*, in *Rev. phil.*, Bd. 8, 1879, S. 449—468. Max Runze, *Kants Krit. an Humes Skepticismus*, I.-D., Berl. 1880. J. Mainzer, *Die krit. Epochen in d. L. v. d. Einbildungskraft aus Humes u. Kants theoret. Philos. nachgewiesen*, Jena 1881. Edm. Koenig, *Ueber den Substanzbegr. bei Locke u. Hume*, I.-D., Lpz. 1881. A. Espinas, *La philosophie en Ecosse au XVIII^e S. et les origines de la philos. anglaise contemporaine*; première période: Hutcheson, Ad. Smith, Hume, in *Rev. phil.*, 1881 Bd. 11, S. 119 bis 132, Bd. 12, S. 18—31, 113—150. A. Paoli, *Hume e il principio di causa*, Mail. 1882. R. Zimmermann, *Ueb. Humes Stellung zu Berkeley u. Kant*, in Sitzungsber. der Kais. Ak. zu Wien, 1883; ders., *Ueb. H.s empir. Begründ. der Moral*, Wien 1884. Th. G. Masaryk, *D. H.s Skepsis und Wahrscheinlichkeitsrechnung*, Wien 1884. Thdr. Wittstein, d. Streit zwisch. Glnb. u. Wissenschaft auf Grundlage d. L. D. Humes u. der Wahrscheinlichkeitsrechn., Hannov. 1884. John P. Gordy, *Hume as Sceptic*, I.-D., Berl. 1885. Mac Cosh, *Agnosticism of Hume and Huxley, with a notice of the scotch school*, Lond. 1886.

William Knight, *Hume (Philos. Classics for Engl. readers)*, Lond. 1886. J. Raffel, *Die Voraussetzungen, welche den Empirismus Lockes, Berkeleys und Humes zum Idealism. führten*, Berl. 1887. Gius. Tarantino, *Saggio sul criticismo e sul associazionismo di D. H.*, Napoli 1887; ders., *La dottrina della associazione secondo Hume*, Napoli 1888. Stückenberg, *Grundprobleme in Hume. Philos. Vorträge*, H. 13, Halle 1889. J. Uhl, *H.s Stell. in d. englisch. Philos.*, Pr., Prag 1890, II, ebd. 1892. Paul Richter, *D. H.s Causalitätstheorie u. ihr. Bedeut. f. d. Begründ. d. Theorie der Induction*, Ahhdlng. zur Philos. u. ihre Gesch., hrsg. v. Benno Erdmann, 1. Heft, Halle 1893. R. Schellwien, d. Begr. d. Erfahr. mit Rücks. auf H. u. Kant, *Ztschr. f. Ph.* 103, 1893, S. 122—141. W. B. Elkin, *Relation of H.s Treatise and Inquiry*, *Philos. Rev.*, III, 1894. E. Meyer, *H.s u.*

Berkeleys Philos. der Mathematik. Halle 1894. F. Jahn, D. H.s Causalitätstheorie, Diss., Lpz. 1895. E. Petzholtz, Die Hauptpunkte der humesch. Erkenntnissl. vom Standpunkte des idealist. Empirismus u. krit. beleuchtet, Diss., Rostock 1895. W. W. Carile, The Humist doct. of Causation, Philos. Rev V, 1896. Wilh. Brede, Der Unterschied der Lehren Humes im Treatise und im Inquiry, Abhandl. zur Philos. u. ihr. Gesch., hrsg. von B. Erdmann, Halle 1896. G. Rädler, Ueber d. Abstraktionsphänomen in der Erkenntnissl. b. D. H., Lpz. 1896. H. Meinardus, D. H. als Religionsphilos., Diss., Erlang. 1897. E. Albee, H.s Ethical system, The philos. R. 1897, Juli. Hnr. Goebel, Das Philosophische in H.s Gesch. v. England, Marb. 1897. W. J. Long, Ueber H.s Lehre v. d. Ideen u. der Substanz u. ihr Zusammenh. mit derjenig. Lockes u. Berkeleys, Diss., Heidelb. 1897. A. Keller, Das Causalitätsproblem b. Malebranche u. H., Pr., Rastatt 1899. Lechartier, D. H. moraliste et sociologue, Par. 1900. M. Klemme, Die volkswirtschaftlich. Anschauung. D. H.s, Diss., Halle 1900. Ad. Lüers, D. H.s religionsphilos. Anschauung., Pr., Berl. 1901. A. Prehn, D. Bedeut. d. Einbildungskraft b. H. u. Kant f. d. Erkenntnissth., Halle 1901. P. Linke, D. H.s Lehre vom Wissen. E. Beitrag zur Religionstheorie im Anschluss an Locke u. Hume, Diss., Lpz. 1901. W. C. Gore, The Imagination in Spinoza u. H., Diss., Chicago 1902. S. Mirkin, Hat Kant Hume widerlegt? Erkenntnistheoret. Untersuch., Diss., Bern 1902. Schatz, L'oeuvre économique de D. H., Par. 1902. D. H. and his influence in philosophy and theology, Lond. 1903. S. Daiches, Ueb. d. Verhältn. der Geschichtsschreibung D. H.s zu sein. prakt. Philosophie, Lpz. 1903. Goldstein, D. empirist. Geschichtsauffass. D. H.s in Berücksichtig. moderner methodolog. u. erkenntnistheoret. Probleme, Lpz. 1903. J. Zimels, D. H.s Lehre vom Glauben u. ihre Entwickel. von Treatise zum Inquiry, Berl. 1903. L. Ohlen-dorf, H.s Affektenlehre, Diss., Erlang. 1903. Rich. Hönigswald, Üb. d. Lehre H.s v. d. Realität der Außendinge. E. erkenntnistheoret. Untersuchung, Berl. 1904. Hugo Nathanson, D. Existenzbegr. H.s, Diss., Berl. 1904. Smith, The Naturalisme of H., Mind, 13 N. S., 54. A. Cook, H.s Theorien üb. d. Realität der Außenwelt, Diss., Halle 1904.

Ad. Smith, Theory of moral sentiment, Lond. 1759 u. ö., deutsch von Kosegarten. 1791, sein Hauptwerk: Inquiry into the nature into the causes of the wealth of nations, Lond. 1776. Vgl. üb. sein Leben u. seine Schriften Dugald Stewart in Ad. Smith, Essays, Lond. 1795, auch: The Works complets, 5 vol., Edinb. 1811—1812. Ueber ihn s. Smellie, ob. § 22. H. Lord Brougham in sein. Lives of philosophers etc. (s. ob. § 20), S. 196—289. A. Oncken, Ad. S. in d. Culturgesch., Wien 1874; ders., A. S. u. Imm. Kant, 1. Abth., Eth. u. Polit., Lpz. 1877. Mich. Chevalier, Etude sur Ad. S. et sur la fondation de la science économique, Par. 1874. Witold v. Skarżyński, Ad. Sm. als Moralphilosoph u. Schöpfer der Nationalökon., Berl. 1878. Rich. Zeyss, A. Sm. u. d. Eigennutz, E. Untersuch. über die philos. Grundlagen d. älter. Nationalökonomie. Tibb. 1889. W. Paszkowsky, Ad. Sm. als Moralphilos., Halle 1890. J. Schubert, A. S. als Moralphilos., Diss., Lpz. 1890. L. Feilbogen, Sm. u. Hume, Zeitschr. f. d. ges. Staatswissenschaft, 46. W. Hassbach, D. philos. Grundlagen d. v. Quesnay u. Smith begründeten politisch. Oekon., Lpz. 1891.

Über die schottische Philos. vgl. J. M'Cosh, the scottish philosophy biographical, expository, critical, Lond. 1875. A. Seth, Scottish philosophy, a comparison of the Scottish and German answers to Hume, Lond. 1886, 2. ed. 1890; ders., The scottish contribution to moral phil., Lond. 1898. G. Dandolo, La dottrina della memoria presso la scuola scozzese, Milano 1894.

Reid, Inquiry into the human mind on the principles of common sense, Lond. 1764 u. ö., deutsch übersetzt, Lpz. 1782; on the intellectual powers of man, Edinb. 1785; on the active powers of man, Edinb. 1788; die beiden letzteren Schriften öfter zusammengedruckt als Essays on the powers of the human mind. Werke herausgeg. von Dugald Stewart, Edinb. 1804, von Hamilton, Edinb. 1827 u. ö.; vgl. Reid und the philos. of Common sense, eine im Jahre 1847 verfaßte Abhandlung von J. F. Ferrier, in dessen Lectures ed. by Grant and Lushington, Lond. 1866, voll. II, S. 407—459. James F. Latimer, Immediate perception as held by Reid and Hamilton considered as a refutation of the septicism of Hume, I.-D., Lpz. 1880. Matthias Kappes, der „Common Sense“ als Princ. der Gewissh. in d. Philos. des Schotten Th. R. München 1890. Claus, Charakteristik der philos. WW. v. Th. R., Pr., Neustadt (Orla).

James Beattie, Essay on the nature and immutability of truth in opposition

to sophistry and scepticism, Edinb. 1770 u. ö., deutsch übers. Kopenh. u. Lpz. 1772, auch in Beatties Werken, Lpz. 1778. — James Oswald, Appeal to common sense in behalf of religion, Edinb. 1766—1772.

Dugald Stewart, Elements of the philosophy of human mind, Vol. I, Edinb. 1792, Vol. II, 1814, Vol. III, 1827, dann öfter, Lond. 1862, 1867, deutsch, Vol. I, „Anfangsgründe der Philos. üb. d. menschl. Seele“, von Sam. Wilh. Lange, Berl. 1794; Outlines of the moral phil., 1793 (with critical notes by J. M'Cosh, Lond. 1863); Philosophical essays, Edinb. 1810; A general view of the progress of metaphysical, ethic. and polit. phil. since the revival of letters in Europe, in dem Supplement zu d. 4. u. 5. Edit. der Encycl. Brit., 1815 u. 1821, dann auch besonders gedruckt; Philosophy of the active and moral powers of man, 1828. Collected works, herausgeg. v. Will. Hamilton, 10 Bde., Edinb. 1854—1858. — Thom. Brown, An inquiry into the relation of cause and effect, Edinb. 1804, 3. ed. with additions 1818. Nach seinem Tode: Lectures on the philos. of human mind, 4 vols., Edinb. 1820 u. öft., 19. Aufl., Lond. 1856; Lect. on Ethics, Lond. 1856. Ueb. ihn Dav. Welsh, Accounts of the life and writings of Th. Br., Edinb. 1825. — Jam. Mackintosh, Dissertation of the progress of ethical philosophy, chiefly during the 17. and 18. centuries, in d. Encyclop. Britann., auch besond. herausgeg. Lond. 1830, 3. ed. with preface by W. Whewell, Lond. 1863, 4. ed., Lond. 1872. Ins Franz. übers. v. H. Poret, Par. 1834.

Geboren zu Edinburgh am 26. April 1711, lebte Hume von 1734—1737 in Frankreich. In Paris erregten damals die Wunder, die zugunsten der verfolgten Jansenisten besonders auf dem Kirchhof von St. Medard am Grabe des Abbé Paris geschahen, Aufsehen und gaben uninteressierten Den kern Anlaß zu psychologischen Untersuchungen über die Genesis des Wunderglaubens. Hume bekundet dies von sich selbst in einer Abhandlung über die Wunder. (In ähnlicher Art haben die angeblichen Wunder des tierischen Magnetismus Dav. Frd. Strauss in ziemlich frühem Alter zu psychologischen Betrachtungen angeregt.) Während seines Aufenthaltes in Frankreich schrieb Hume sein erstes philosophisches Werk: A treatise on human nature, being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects, welches er nach seiner Rückkehr nach England zu London 1739—1740 erscheinen ließ. Dasselbe fand geringe Beachtung. Günstigere Aufnahme fanden die 1741 zu Edinburgh erschienenen Essays moral, political and literary. Im Jahre 1746 soll sich Hume vergeblich um die Lehrstelle der Moralphilosophie zu Edinburgh beworben haben. Nicht lange hernach, 1747, begleitete er den General St. Clair als Sekretär bei einer militärischen Gesandtschaft an die Höfe von Wien und Turin; in Turin arbeitete er seinen Traktat über die menschliche Natur um und teilte denselben in mehrere einzelne Abhandlungen. Von diesen ist die bedeutendste die Untersuchung über den menschlichen Verstand, Enquiry concerning human understanding, London 1748. Im Jahre 1749 reiste Hume nach Schottland zurück. Im Jahre 1751 veröffentlichte er Untersuchungen über die Prinzipien der Moral. Mit vielem Beifall wurden seine Political Discourses, Edinb. 1752, 2. Ausg. ebd. 1753, aufgenommen. Eine 1752 angetretene Bibliothekarstelle in Edinburgh, durch die ihm eine Fülle literarischer Hülfsmittel leicht zugänglich wurde, veranlaßte ihn, seine Geschichte Englands zu schreiben, die zuerst 1754—1762 erschien. Im Jahre 1755 erschien die Natural history of religion, die ihm manche Anfeindung zuzog. H. begleitete 1763 als Sekretär den Grafen von Hertford, der als Gesandter zum Abschluß des Friedens nach Versailles ging. In Paris fand Hume eine glänzende Aufnahme und kam mehrfach mit Rousseau und den Enzyklopädisten zusammen. Bei seiner Rückkehr nach England ließ er sich von Rousseau begleiten; mit dem er Freundschaft geschlossen hatte; doch ward ihm bald von diesem, den die Abhängigkeit drückte, und der sich von Hume besonders durch gewisse öffentliche Äußerungen, die er jedoch fälschlich diesem zuschrieb, beleidigt glaubte, mit

Undank gelohnt. Als Unterstaatssekretär im auswärtigen Amte, an dessen Spitze der General Conway stand, hat Hume 1767—1768 die diplomatische Korrespondenz Englands geführt. Von 1769 an lebte Hume privatisierend in Edinburgh, wo er am 25. August 1776 starb.

Nachdem Hume in der „Untersuchung über den menschlichen Verstand“ erklärt hat, daß es ihm nicht um bloße Ermahnung zur Tugend, sondern um eine gründliche Erörterung der Kräfte des Menschen und der Grenzen unserer Erkenntnis zu tun sei, also nicht um ein bloß populäres, sondern um ein wissenschaftliches Philosophieren, in welchem er jedoch die Klarheit mit der Gründlichkeit möglichst zu vereinigen suchen werde, wendet er sich zunächst zu der Untersuchung über den Ursprung der Vorstellungen (perceptions). Er unterscheidet Eindrücke (impressions) und Ideen oder Gedanken (ideas, thoughts). Unter den ersteren versteht er die lebhaften Empfindungen, die wir haben, wenn wir hören, sehen, fühlen, oder lieben, hassen, begehren, wollen, unter den letzteren aber die minder lebhaften Erinnerungs- oder Einbildungs-Vorstellungen, deren wir uns dann bewußt werden, wenn wir über irgend einen Eindruck reflektieren. Die schöpferische Kraft des Denkens erstreckt sich nicht weiter, als auf das Vermögen, denjenigen Stoff, welchen die Sinne und die Erfahrung liefern, zu verbinden, umzustellen, zu erweitern oder zu vermindern. Alle Materialien des Denkens werden uns durch die äußere oder innere Erfahrung gegeben; nur die Kombination derselben ist das Werk des Verstandes oder Willens. Alle unsere Ideen oder schwächeren Vorstellungen sind Kopien von unseren Eindrücken oder lebhafteren Vorstellungen. Selbst Ideen, die beim ersten Anblick weit von ihrem Ursprung entfernt zu sein scheinen, zeigen sich doch bei genauerer Untersuchung daraus entstanden. Auch die Gottesidee macht hiervon keine Ausnahme; der Verstand gewinnt sie, indem er die menschlichen Eigenschaften der Weisheit und Güte über alle Grenzen hinaus steigert. Die Verknüpfung der verschiedenen Vorstellungen miteinander beruht auf den drei Prinzipien der Assoziation: Ähnlichkeit, Verbindung in Raum und Zeit und Ursache und Wirkung.

Man kann alle Gegenstände des menschlichen Denkens und Forschens in zwei Klassen einteilen: Beziehungen der Ideen und Tatsachen. Zu der ersten Klasse gehören die Sätze der Geometrie, der Arithmetik und Algebra und überhaupt jedes Urteil, dessen Evidenz auf Intuition oder Demonstration sich gründet. Sätze dieser Art werden durch die bloße Denktätigkeit gefunden; sie sind unabhängig von aller Existenz. Auch wenn kein Kreis oder Dreieck in der Natur vorhanden wäre, würden die geometrischen Sätze gelten.*) Sätze dagegen, die auf Tatsächliches gehen, haben nicht denselben Grad und nicht dieselbe Art von Evidenz. Die Wahrheit oder Unwahrheit solcher Sätze ist nicht

*) Diese Ansicht Humes ist nur eine Behauptung, nichts Erwiesenes; sie ist nur haltbar unter der mindestens höchst bestreitbaren Voraussetzung der bloßen Subjektivität des Raumes, zu welcher freilich Hume durch Gleichstellung der von Locke angenommenen primitiven Qualitäten mit den sekundären, und später entschiedener Kant fortgegangen ist, die aber keineswegs mit Notwendigkeit gilt, und selbst unter dieser Voraussetzung gibt sie nicht eine wirkliche Erklärung der apodiktischen Erkenntnis. Es gibt keinen Satz der reinen Geometrie, der die Existenz eines Kreises oder eines Dreiecks in der Natur behauptete, sondern nur Sätze, welche unter Voraussetzung dessen, was der Subjektsbegriff bezeichnet, die Notwendigkeit behaupten, daß dasselbe mit dem betreffenden Prädikate verbunden sei; diese Beziehung aber wird als eine objektiv-reale und nicht als eine bloße Beziehung zwischen unseren Vorstellungen behauptet, und eben darum wird auch von der angewandten Geometrie jedem in der Natur existierenden Kreis, Dreieck, Zylinder, Kegel usw. eben jenes Prädikat vindiziert.

durch bloße Begriffe erweislich; denn wäre sie es, so müßte die Annahme des Gegenteils in sich selbst mit einem Widerspruch behaftet sein, was nicht der Fall ist. Alles Schließen, welches auf Tatsachen geht, scheint sich auf die Beziehung von Ursache und Wirkung zu gründen. Man setzt voraus, daß es einen Kausalzusammenhang zwischen dem gegenwärtigen Faktum und demjenigen, auf welches geschlossen wird, gebe, so daß das eine die Ursache des andern oder auch beide Fakta koordinierte Wirkungen der nämlichen Ursache seien. Wollen wir daher in das Wesen der Gewißheit über erschlossene Tatsachen eine befriedigende Einsicht gewinnen, so müssen wir untersuchen, auf welche Weise wir zur Kenntnis von Ursache und Wirkung kommen.

Wir erlangen, sagt Hume, die Kenntnis des Kausalnexus in keinem Falle durch Schlüsse a priori, sondern lediglich durch Erfahrung, indem wir nämlich finden, daß gewisse Objekte nach einer beständigen Regel verknüpft sind. Die Wirkung ist von der Ursache durchaus verschieden, und sie kann folglich nicht in dem Begriffe der letzteren aufgefunden und erfahrungslos durch den Verstand erschlossen werden. Ein Stein oder ein Metallstück fällt sogleich zur Erde, wenn es in der freien Luft ohne Stütze ist. Dies lehrt die Erfahrung. Aber können wir wohl durch Schlüsse a priori nur das Geringste entdecken, woraus sich erkennen ließe, daß der Stein oder das Metall sich nicht ebenso gut nach oben wie nach dem Mittelpunkte der Erde bewegen werde? Noch weniger als die Art der Wirkung kann der Verstand die notwendige, unveränderliche Verknüpfung zwischen Ursache und Wirkung a priori erkennen. Hieraus folgt, daß das höchste Ziel der menschlichen Erkenntnis darin besteht, die empirisch gefundenen Ursachen von Naturerscheinungen einheitlich zusammenzufassen und die Mannigfaltigkeit der besonderen Wirkungen einigen wenigen generellen Ursachen unterzuordnen. Aber die Bemühung ist vergeblich, die Ursachen von diesen generellen Ursachen entdecken zu wollen. Die letzten Gründe sind der Neugier und Nachforschung der Menschen gänzlich verschlossen. Die Elastizität, die Schwerkraft, die Kohäsion der Teile, die Mitteilung der Bewegung durch den Stoß, das sind wahrscheinlich die generellsten Ursachen, auf welche wir die Naturerscheinungen zurückführen können; aber hierdurch wird unsere Unwissenheit über die Natur nur etwas weiter zurückgeschoben. Das Analoge gilt in bezug auf die Moralphilosophie und Erkenntnislehre. Die Geometrie, so groß auch ihr wohlverdienter Ruhm von seiten der Bündigkeit und Strenge ihrer Schlüsse ist, kann uns doch nicht zur Erkenntnis der letzten Naturursachen verhelfen; denn sie dient nur bei der Entdeckung und bei der Anwendung der Naturgesetze. Diese selbst aber müssen mittelst der Erfahrung erkannt werden.

Wenn wir ähnliche sinnliche Beschaffenheiten wahrnehmen, so erwarten wir, daß aus ihnen ähnliche Wirkungen, als wir schon erfahren haben, entspringen werden. Aber es läßt sich weiter fragen, worauf diese Erwartung beruhe. Könnte man irgendwie vermuten, daß der Lauf der Natur sich ändern und das Vergangene keine Regel mehr für das Künftige sein werde, so würde alle Erfahrung unnütz werden und keine Quelle mehr sein, woraus man Folgerungen ableiten könnte. Das Prinzip, welches die Erwartungen ähnlicher Wirkungen bestimmt, ist nicht eine Erkenntnis der verborgenen Kraft, durch welche das eine Ding das andere hervorbringt, denn eine solche Kraft können wir weder außer uns noch in uns beobachten; sondern dieses Prinzip ist die Gewohnheit: der Verstand wird, wenn sich ähnliche Fälle wiederholen, durch die Gewohnheit bestimmt, bei Erscheinung der einen Begebenheit ihre gewöhnliche Begleiterin zu erwarten und zu glauben, sie werde in Wirklichkeit treten. Diese Verknüpfung, welche wir in dem Gemüte fühlen, der gewohnte Übergang von einem Gegenstande zu seinem

gewöhnlichen Gefährten, ist die Empfindung oder der Eindruck, aus welchem wir den Begriff einer Kraft oder notwendigen Verknüpfung bilden. Wir fühlen bei beständig wahrgenommenen Verbindungen von Vorgängen die gewohnte Verknüpfung der Vorstellungen und übertragen dieses Gefühl auf die Gegenstände, wie wir überhaupt den Außendingen die Empfindungen, welche durch sie in uns veranlaßt werden, beizulegen pflegen.*)

Im Inquiry geht Hume nur auf spezielle Kausalurteile ein, während er in dem Treatise schon das allgemeine Kausalgesetz: Alles, was geschieht, hat eine Ursache, als bloßes Produkt der Gewohnheit bezeichnet hatte (s. H. Vaihinger, *Komment. zu Kants Krit. d. r. Vern.*, I, S. 344 ff.).

An Humes Betrachtungen über die Kausalität knüpft sich zumeist seine philosophische Bedeutung. Sein Skeptizismus ist eben darin begründet, daß der Kausalbegriff bei seinem Ursprung aus der Gewohnheit nur einen Gebrauch innerhalb des Erfahrungskreises zulasse; der Schluß von dem empirisch Gegebenen auf Transzendentes (über den gesamten Erfahrungskreis Hinausgehendes), wie Gott und Unsterblichkeit, erscheint H. als unzulässig. Dazu kommt, daß Hume, besonders in seinem frühesten Treatise, ebenso negativ auch über den Substanzbegriff urteilt: das Ich oder die Seele ist ein Vorstellungskomplex, dem wir ein einheitliches Substrat oder eine Substanz unterzulegen nicht berechtigt sind. Hume sagt: Wir haben klare Vorstellungen nur von Perzeptionen; eine Substanz ist etwas von Perzeptionen ganz Verschiedenes; also haben wir keine Erkenntnis von einer Substanz. Inhärenz (inhesion) in Etwas gilt als erforderlich zum Bestand unserer Perzeptionen, aber dieselben bedürfen in der Tat keines Trägers. Die Frage, ob die Perzeptionen einer materiellen oder immateriellen Substanz

*) So richtig Hume hiermit den Anfang des auf Erfahrung gegründeten Schließens bei Tieren und Menschen bezeichnet, so wenig vermag das bloße Prinzip der Gewöhnung den Fortgang desselben, die Aufhebung der naiven Objektivierung des jedesmaligen subjektiven Vorstellungslaufs und die stufenweise Erhebung zu objektiv gültiger Einsicht, zu erklären. Das Tier, welches in die Falle geht, der bloße Praktiker, der nur Routine hat und in außergewöhnlichen Fällen durch Beharren bei dem gewohnten Gange ins Unglück gerät, zeigen auch die Erscheinung, welche von Hume psychologisch erklärt wird; aber Hume hat nur nachträglich, in einer später beigefügten Note, und nicht ohne Inkonsequenz einen Versuch gemacht, zu zeigen, „wie diejenigen Schlußreihen zustande kommen, durch welche dem Menschen die Überlistung des Tieres möglich wird, oder der Denker die Fehler des bloßen Praktikers vermeidet. Umfassendere Induktion kann zu allgemeineren Sätzen führen, welche die Obersätze zu deduktiven Schlüssen abgeben, durch welche die Gültigkeit der Ergebnisse minder umfassender Induktionen teils bestätigt und gesichert, teils beschränkt wird. In dem Maße aber, wie die so berechtigten Erwartungen mehr in Übereinstimmung mit der Wirklichkeit treten, erlangt der Begriff der Kraft, der aus der Reflexion auf die Empfindung der Anstrengung und auf unsere Willenskraft überhaupt erwächst, und der auf dem Begriffe der Kraft ruhende Begriff der Kausalität objektive Gültigkeit, und gehen die Regeln, die nicht ohne Ausnahmen gelten, in ausnahmslos gültige Gesetze über. Indem H. (in der erwähnten Note, H. 5) sagt: „das Moment, von welchem die Wirkung abhängt, ist oft mit fremden und äußern Umständen verwickelt; die Abtrennung derselben erfordert oft große Aufmerksamkeit, Genauigkeit und Scharfsinn“, erkennt er hiermit, aber nur implizite, eine objektive Norm des Kausalbegriffs an. Auch steht die Gewohnheit selbst im (psychischen) Kausalnexus, setzt also die (psychische) Objektivität der Kausalität voraus. Um eine objektive Gültigkeit dem Begriff der Kausalität zu vindizieren, hat Kant denselben für einen Begriff a priori erklärt, wie er Raum und Zeit als Anschauungen a priori faßte, wodurch jedoch die allein mit vollem Recht so zu nennende Objektivität (welche Kant als die „transzendente“ von der „empirischen“ unterscheidet) verloren geht, s. bei Kant.

inhärieren, ist unbeantwortbar, weil sie keinen verständlichen Sinn hat. Entstanden ist nach Hume der Begriff der Substanz dadurch, daß wir mehrmals dieselbe Verknüpfung von Wahrnehmungstätigkeiten vollziehen. Diese konstante Verknüpfung ist die Impression, welche zur Bildung der Substanz führt, obwohl ganz unberechtigt. Da wir nun niemals Qualitäten wahrnehmen, ohne daß von uns eine Substanz hinzugedacht würde, so bringt uns die Gewohnheit zu der Annahme, daß eine jede Qualität von einer unbekannten Substanz abhängig sei. Existenz von Körpern ist etwas, das wir in allen unsern Überlegungen als feststehend voraussetzen müssen. Der Glaube an die Außenwelt wird uns nicht durch die Sinne, ebenso wenig durch die Vernunft, sondern durch die Einbildungskraft vermittelt, stützt sich auf die Konstanz und Kohärenz der Eindrücke und ist nötig, um Widersprüche zu vermeiden. — Religiöse Wahrheiten können nie gewußt, sondern immer nur geglaubt werden. Also auch die Naturreligion des Deisten ist wissenschaftlich unhaltbar (s. weiter S. 272).

Ähnlich wie Spinoza gründete Hume seine Ethik auf eine Theorie der Affekte, als deren Grundelemente er Lust und Unlust betrachtet. Vermöge der Assoziation sollen sich aus diesen beiden die ganzen Reihen von Affekten und Leidenschaften entwickeln. Bloßes Denken, reine Verstandesprozesse sind an sich keine Quellen des Handelns. Die Vernunft gibt nur die Urteile über Wahr und Falsch, belehrt uns über die verderblichen und nützlichen Tendenzen der Eigenschaften und Handlungen, reicht aber nicht hin, um eine moralische Billigung oder Verwerfung hervorzurufen, und kann nie für sich ein Willensmotiv sein. Nur insofern sie eine Neigung oder Leidenschaft berührt, kann sie Einfluß auf Handeln ausüben. Was man Vernunft beim Handeln nennt, ist ein allgemeiner und ruhiger Affekt, der, ohne eine merkliche Bewegung hervorzurufen, seinen Gegenstand nur aus weiter Ferne ins Auge faßt und den Willen antreibt. — In dieser Beziehung stellte sich Hume demnach ganz anders als die deutschen Aufklärer, welche die Willensentscheidungen von Vorstellungen abhängig machten. Gleich diesen ist er, da die Affekte und Leidenschaften von ihm als natürliche Vorgänge betrachtet werden, entschiedener Determinist, obwohl er sich doch sonst der Kausalität gegenüber skeptisch verhält. — Der persönliche Wert, der allgemein anerkannt wird, besteht in dem Besitze solcher Eigenschaften, die entweder der Person selbst oder anderen entweder nützlich oder angenehm sind, so daß sich vier Klassen solcher löblichen Eigenschaften ergeben. Die sozialen Tugenden sind die wichtigsten, d. h. die des Wohlwollens, welches angeboren und natürlich ist, und die der Gerechtigkeit, welche nicht aus einem ursprünglichen Gefühl, sondern durch Überlegung und Übereinkunft der Menschen entsteht, indem der Mensch durch Reflexion dahin kommt, einzusehen, daß er mehr gewinnt durch eine gewisse Einschränkung als durch Zügellosigkeit und Gewalttätigkeit. Die Gerechtigkeit ist also eine Art Kunstprodukt. Es muß nun ein natürliches Gefühl geben, damit es zu einer Bevorzugung der nützlichen Tendenzen, die bei Hume besonders betont werden, vor den verderblichen kommt. Dies ist kein anderes als eine Freude an dem Glück der Menschen und ein Schmerz über ihr Elend, d. h. die Menschenliebe oder Sympathie, welche eine Unterscheidung zugunsten derjenigen Handlungen trifft, die nützlich und vorteilhaft sind.

Da die Tugend um ihrer selbst willen, ohne weiteren Lohn, nur wegen der unmittelbaren Befriedigung, die sie gewährt, wünschenswert ist, so muß es ein Gefühl geben oder einen inneren Geschmack, wodurch das Gute und Schlechte unterschieden, das eine erfaßt und das andere verworfen wird. So wird der Geschmack, da er Lust und Schmerz bringt, Glück und Elend dadurch schafft,

ein Motiv zum Handeln und ist der erste Trieb zum Begehren und Wollen. Die Sympathie beruht darauf, daß die Seelen aller Menschen in ihren Gefühlen und Operationen einander ähnlich sind. Es gibt uninteressiertes Wohlwollen, uninteressierte Billigung dessen, was nicht unser Wohl, sondern fremdes Wohl befördert, und Mißbilligung des Gegenteils; es gibt Affekte, die nicht aus der Selbstliebe abzuleiten sind. Demnach wird der Versuch, den Egoismus allein zum Prinzip der Moral zu machen, durch die Tatsachen widerlegt. Die Billigung und Mißbilligung ruht in den sympathischen Gefühlen, indem zunächst andere Menschen aus diesen beurteilt werden, und hieraus ergibt es sich, daß wir uns selbst danach beurteilen, ob unsere eigenen Handlungen und Gesinnungen geeignet sind, anderen zu helfen oder zu schaden. So erwächst die sittliche Verpflichtung, das fremde Wohl zu befördern; freilich ist die Erklärung derselben in der Ethik Humes gerade ein schwacher Punkt, da im Gegensatz dazu die Vorteile des sittlichen Handelns in zu helles Licht gesetzt werden.

Betreffs der Religion äußert Hume sehr fortgeschrittene Ansichten, und namentlich über ihre psychologische Entstehung und ihre geschichtliche Entwicklung eröffnet er für das Verständnis neue Bahnen. Was den Wahrheitsgehalt der religiösen Sätze anlangt, so müssen diese geglaubt und können nicht durch die Vernunft bewiesen werden. Die Religion ist entstanden aus Furcht und Hoffnung, nicht durch Betrachtung der Natur oder durch menschliches Denken. Die ursprünglichste Religion ist polytheistisch und nicht monotheistisch gewesen. Der Monotheismus entstand dann auch nicht aus verständiger Überlegung, sondern aus praktischen Gründen.

Hume ist als scharfer kritischer Denker in seinem Vaterland, aber auch auswärts stets gewürdigt worden. Neuerdings stellt man ihn, besonders von positivistischer (s. z. B. Ernst Laas, 4. Bd. dieses Grundr.), aber auch von anderer Seite, über Gebühr hoch.

Nach Adam Smith, der mit Hume eng befreundet war, hat der Mensch eine natürliche Neigung zur Teilnahme an den Zuständen, Gefühlen und Handlungen anderer, und zwar werden von Smith die Motive des Handelnden, als der eigentliche Gegenstand der sittlichen Wertschätzung, viel stärker betont als bei Hume, der seinem Utilitätsprinzip entsprechend den äußeren Erfolg mehr in den Vordergrund stellte. Die Gefühlsgrundlage für die Gerechtigkeit, die Hume nicht gefunden hatte, sieht er in dem natürlichen Vergeltungstrieb. Wenn der unparteiische Zuschauer, indem er die Gesinnung, die Motive des andern in sich nachbildet, das Verhalten desselben billigen kann, so ist dasselbe als moralisch gut, andernfalls als moralisch fehlerhaft anzusehen. Die moralische Grundforderung ist: Handle so, daß der unparteiische Beobachter mit dir sympathisieren kann, wobei freilich von Smith mehr die Fälle, in welchen wir eine Handlung billigen oder mißbilligen, analysiert, als die letzten Gründe der Sympathie oder Antipathie ermittelt werden. Wir billigen die Handlungen anderer, wenn wir mit den bewegenden Gründen völlig übereinstimmen, und unterwerfen uns selbst einer ethischen Beurteilung, indem wir uns in die Lage anderer versetzen und fragen, ob wir an Stelle dieser unsere Handlungen billigen und mit unseren Motiven Sympathie empfinden könnten. So ist der Ursprung des Gewissens, dieses „unparteiischen Zuschauers in unserer Brust“ zu erklären, welches mit befehlender Kraft auftritt. Wie Smith in seiner Ethik mehrfach kantische Sätze antizipiert, so ist auch seine Fassung der Religion der Kants sehr ähnlich.

Unter den Gegnern Humes stehen voran die schottischen Philosophen. War auf dem ästhetischen und ethischen Gebiet der ursprüngliche Geschmack und

das ursprünglich moralische Gefühl das Beurteilungsvermögen, so war es natürlich, daß man auch die Billigung für das Wahre und Falsche in derselben Weise wie für das Gute und Schlechte, Schöne und Häßliche in einem ursprünglichen Vermögen suchte. Dieses sollte der gesunde Menschenverstand, der „common sense“ sein. Der, welcher diese Richtung hauptsächlich angab, ist Thomas Reid (1710 in Strachan in Schottland geb., 1752–1763 Professor am King's College in Aberdeen, von 1763–1787 Prof. der Moralphilosophie an der Universität Glasgow als Nachfolger Ad. Smiths, gest. 1796 in Zurückgezogenheit). Sowohl Berkeley als Hume haben nach ihm ganz richtige Folgerungen aus den Lehren Lockes gezogen. Da aber der Immaterialismus des ersteren sowie auch der Skeptizismus des andern in bezug auf Substantialität und Kausalität absurd sind, so müssen die Voraussetzungen falsch sein, d. h. besonders die Annahme, daß unsere Seele von vornherein leer sei, und daß erst durch äußere und innere Wahrnehmung der Inhalt in sie käme. Im Gegenteil muß angenommen werden, daß unsere Seele ursprünglich Urteile besitze, die allerdings in ihre Bestandteile künstlich zerlegt werden können, ohne daß damit aber ihre Entstehung angegeben sei. Diese durch Intuition bewußtwerdenden Urteile bezeichnet Reid als Axiome, erste Prinzipien, Prinzipien des gesunden Menschenverstandes, von selbst einleuchtende Wahrheiten (principles of common sense, self-evident truths). Es kommt nun darauf an, durch innere Erfahrung — in dieser Beziehung huldigt also Reid dem Empirismus — diesen ursprünglichen Inhalt des gesunden Menschenverstandes als Tatsache festzustellen. Man muß an diesen Inhalt glauben, wenn man sich irgendwie eine Erkenntnis verschaffen will. Der gewöhnliche Mann hat den gesunden Menschenverstand geradeso wie der tiefste Denker. Für die faktischen oder zufälligen Wahrheiten gibt es nun zwölf solcher ursprünglichen Urteile, zu denen der kartesianische Satz: die Tatsache des Denkens verbürgt uns die Gewißheit für die Existenz des denkenden Subjekts, gehört. Ferner: Jede Empfindung verrät ein empfundenes Objekt, nicht als Wirkung desselben — das wissen wir nicht —, sondern als Zeichen oder Ankündigung desselben. Ferner: Wir haben einigen Einfluß auf unsere Handlungen und Willensbestimmungen. Für die Erkenntnis der notwendigen Wahrheiten, d. h. der mathematischen, grammatischen, logischen, ästhetischen, ethischen und metaphysischen, gibt es nun auch gewisse Prinzipien, zu denen die mathematischen und logischen Axiome gehören, ebenso der Satz, daß jede Wirkung eine Ursache haben müsse. Wie diese theoretischen, so hat die Seele auch gewisse praktische Grundsätze, z. B. den, daß wir nur verantwortlich sind für das, was in unserer Macht steht. Aus diesen Sätzen kann sich jeder eine Moral aufbauen. Die Ansichten Reids haben, allerdings modifiziert, später besonders durch William Hamilton weitere Verbreitung gefunden (s. in dem Abschnitt üb. d. engl. Philos. der Gegenw.). In Frankreich wurde Reid durch Royer Collard bekannt (s. d. franz. Philos. d. Gegenw.), und von Jouffroy wurden seine Werke in das Französische übersetzt: *Oeuvres de Th. R.*, Paris 1828–1835. In Deutschland fand die Philosophie Reids namentlich bei Fr. Heinr. Jacobi Anklang.

James Beattie (1735–1803, Prof. der Ethik zu Edinburgh, welche Stelle er durch die Gunst der Geistlichkeit mit Vorzug gegen Hume als Mitbewerber erhielt) hat seine Hauptverdienste auf ästhetischem Gebiete. Nach ihm ist der Gemeinsinn Quelle aller Sittlichkeit, aller Religion, d. h. alles Glaubens an Gott, und aller Gewißheit. Auch der äußere Sinn borgt seine Zuverlässigkeit von dem Gemeinsinn. Unselbständiger ist James Oswald (schottischer Geistlicher † 1793), der besonders durch den common sense die Religionswahrheiten gegen

den Skeptizismus verteidigt. Das Dasein des göttlichen Wesens ist schlechthin Tatsache.

Dugald Stewart (1753 zu Edinburgh geb., war Fergusons Nachfolger auf dem Lehrstuhl für Moralphilosophie in Edinburgh bis 1810, † auf dem Lande 1828) bespricht und kommentiert in seinen Schriften mehr die Lehren anderer, als daß er seine eigenen ausführlicher entwickelte. Stärker als Reid betonte er die Assoziation der Vorstellungen, durch welche er die Gewohnheit zu erklären suchte. Die Existenz des empfindenden und denkenden Ich wird uns nur bekannt durch eine suggestion (Eingebung) des Verstandes, die auf die Empfindung folgt, ist aber nicht unmittelbar mit der Empfindung verbunden. Deshalb ist die Trennung in dem Satze Descartes': *Cogito, ergo sum*, nicht absurd. Die Grundsätze, auf welche sich alle Gewißheit stützt, heißen bei Stewart Fundamentalgesetze des menschlichen Fürwahrhaltens, auch Prinzipien der menschlichen Erkenntnis. Den Zweifel an der Realität der Außenwelt hält er nicht wie Reid durch das ursprüngliche Urteil, daß jede Empfindung zwingt, ein empfundenes Objekt hinzuzudenken, beseitigt, da hierdurch gar nicht feststehe, daß dies Hinzugedachte unabhängig von uns sei. Er leitet vielmehr die Gewißheit der Existenz außer uns seiender Objekte aus der wiederholten Wahrnehmung eines und desselben Gegenstandes her, sowie aus dem von Reid aufgestellten Prinzip der zufälligen Wahrheiten, wonach wir an eine unveränderliche Ordnung in den Erscheinungen der Natur glauben. — Die sittlichen Begriffe sind nach Stewart ursprünglich von der Vernunft gebildet und weder von Gottes Willen noch von menschlichen Einrichtungen abhängig. Richten wir uns nach den Wahrnehmungen der Vernunft oder des Gewissens, so handeln wir sittlich. — In Frankreich wurde Stewart namentlich bekannt durch die Übersetzungen Prévosts und Théod. Jouffroys.

Thom. Brown (geb. 1778 in Kirmabreck in Schottland, seit 1810 Nachfolger Dug. Stewarts, gest. 1820, zu unterscheiden von dem 1735 gestorbenen, in der Philosophie sensualistisch, in der Theologie orthodox gesinnten Bischof von Cork, Peter Brown, dessen Schrift: *The procedure, extent and limits of human understanding*, 1729, Berkeley in seinem *Alciphron* bekämpfte, s. ob. S. 172) war einer der Mitbegründer der *Edinburgh Review* und lieferte in dieser 1802 eine Darstellung der Philosophie Kants. Er machte vielfach Opposition gegen Reid und neigte sich namentlich betreffs des Kausalbegriffs mehr Hume zu, ohne freilich dessen skeptische Konsequenzen zu ziehen. Er ist der Ansicht, daß sich Hume und Reid in ihren Ansichten über die Außenwelt nicht wesentlich unterschieden. Ersterer behauptete laut, man könne die Existenz der Körper nicht beweisen, setze aber leise hinzu, er könne nicht umhin, an sie zu glauben; Reid sagte laut, man müsse an die Existenz der äußeren Welt glauben, setze aber leise hinzu, beweisen könne er diese Existenz nicht. Alle psychologischen Phänomene teilt er in äußere und innere Zustände der Seele. Die ersten sind die sinnlichen Wahrnehmungen, die zweiten die intellektuellen und moralischen Erscheinungen. Die intellektuellen ordnet er alle unter den Begriff *suggestion* unter. Und zwar ist ihm die „*simple suggestion*“ gleich der Assoziation, d. h. Gedächtnis, Einbildung, Gewohnheit, die „*relative suggestions*“ sind ihm die Akte des Urteilens, Vergleichens, Abstrahierens, Generalisierens. Für die Erklärung der psychologischen Entstehung des Raumes benutzt er namentlich die Muskelempfindungen. — Seine Lehre fand in England und Amerika weite Verbreitung, und seine psychologischen Ansichten sind von Einfluß auf die Entwicklung der Assoziationspsychologie durch James und Stuart Mill, Herb. Spencer, Alex. Bain gewesen. — James Mackintosh wandte sich mehr den ethischen Fragen zu. Unser Glück wird hervor-

gebracht durch Gehorsam gegen das Gewissen, welches selbst wieder unabhängig vom Nutzen ist. Mit dem Gewissen ist verbunden die Sympathie, welche alle unsere Handlungen und Willensakte begleitet. Gewissen und Sympathie beherrschen unsere moralische Natur.

Dritter Abschnitt der Philosophie der Neuzeit.

Der Kritizismus Kants.

Unmittelbare Anhänger und Gegner.

§ 31. Den dritten Abschnitt der Philosophie der Neuzeit bildet die kantische Kritik nebst ihren unmittelbaren Gegnern und Anhängern. Sie sucht durch Reflexion auf den Ursprung, den Umfang und die Grenzen der menschlichen Erkenntnis die Unterscheidung zwischen den Erscheinungen, deren Stoff durch Sinnesaffektion gegeben, deren Form aber von dem Subjekte selbst erzeugt sei, und den Dingen an sich, welche raum-, zeit- und kausalitätslos existieren, zu begründen und spricht vermöge dieser Unterscheidung einerseits der empirischen Forschung auf dem Erscheinungsgebiete volle Selbständigkeit zu, erkennt aber anderseits neben den Erfahrungsobjekten ein Gebiet der Freiheit an, welches Kant selbst zwar nur dem moralischen Bewußtsein eröffnet, und durch welches er die Sittlichkeit gewinnt, einige seiner Nachfolger aber erweitern das Prinzip der Autonomie des Geistes und nehmen es auch für die theoretische Spekulation in Anspruch.

In Kants Lehre von der Erscheinungswelt ist der subjektive Ursprung, den er den Formen der Erkenntnis zuschreibt, ein (subjektiv-) idealistisches Element, das Gegebensein des Stoffes ein realistisches; in seiner Lehre von den Dingen an sich ist die denselben beigelegte Funktion des Affizierens unserer Sinne ein realistisches, die denselben vindizierte Freiheit ein idealistisches Element. Es tritt so bei Kant ein Dualismus unvermittelt nebeneinander gestellter und keineswegs, auch nicht in der Kritik der Urteilskraft, zu widerspruchloser Harmonie miteinander verbundener idealistischer und realistischer Elemente hervor, die von wesentlicher Bedeutung für die Entwicklung der späteren Philosophie war.

Bekämpft wurde die Philosophie Kants vom lockeschen, leibnizischen und skeptischen Standpunkte aus, sowie besonders noch von Herder, auch in mancher Beziehung von dem Glaubensphilosophen Fr. H. Jacobi. Mehr oder weniger, wenn auch nicht als unbedingte

Schüler, schlossen sich an Kant Schiller und Fries an, auch Maimon und Beck, die das Ding an sich schon zu eliminieren suchten.

Die kantische Philosophie nebst den sich ihr anschließenden oder gegenüberstehenden Lehren stellen außer den betreffenden Teilen der Grdr. I. § 4 und III, § 1 zitierten umfassenderen Werke insbesondere folgende Schriften dar: Karl Ludw. Michelet, *Gesch. der letzt. Systeme der Philos. in Deutschland von Kant bis Hegel*, 2 Bde., Berl. 1837—1838, und: *Entwicklungsgesch. d. neuest. deutsch. Philos.*, Berl. 1843. Heinr. Mor. Chalybäus, *Histor. Entwicklung der specul. Philos. in Deutschl. von Kant bis Hegel*, Dresden 1837, 5. Aufl. 1860. Karl Biedermann, *die deutsche Philos. von Kant bis auf unsere Tage*, Leipz. 1842—1843. A. Ott, *Critique de l'idéalisme et du criticisme*, Par. 1883. A. S. Willm, *Hist. de la philos. allemande depuis Kant jusqu'à Hegel*, Paris 1846—1849. C. Fortlage, *Genet. Gesch. d. Philos. seit Kant*, Leipz. 1852. H. Ritter, *Versuch zur Verständigung über die neueste deutsche Philos. seit Kant*, in der (Kieler) *Allgem. Monatsschrift für Wiss. und Litt.*, auch bes. abgedr., Braunschw. 1853. Ad. Drechsler, *Charakteristik d. philos. Systeme seit Kant*, Dresd. 1863. O. Liebmann, *Kant und die Epigonen*, Stuttg. 1865. Fr. Harms, *Die Philosophie seit Kant*, Berl. 1876, 2. (Titel-) Ausg. 1879. G. Neudecker, *Studien zur Gesch. der deutsch. Aesthetik seit Kant*, Würzb. 1878. Heinr. Boehmer, *Geschichte der Entwickel. der naturwissenschaftl. Weltanschauung in Deutschl.*, Gotha 1872. H. Lotze, *Gesch. d. deutsch. Ph. seit Kant*, Dictate aus d. Vorles., Lpz. 1882. Ed. v. Hartmann, *D. deutsche Aesthetik seit Kant*, Berl. 1866 f. Vgl. die oben (zu § 1) angef. Werke u. Jul. Schmidt, *Gesch. der deutschen Litt. v. Leibniz bis auf unsere Zeit*, 5 Bde., Berlin 1886—1896, sowie Rud. v. Gottschall, *Die deutsche National-litt. des 19. Jahrh.*, 6. Aufl., 1892, u. die im Bde. IV dieses Grundrisses zu Anfang angeführte Literatur.

Der Dogmatismus vor Kant hatte an Verschmelzbarkeit theologischer, zum Teil ungebildeter Fundamentalsätze mit naturwissenschaftlichen und psychologischen Doktrinen zu dem Ganzen eines philosophischen Systems geglaubt und auf die theologische Erkenntnis die kosmologische und anthropologische gebaut. Der Empirismus hatte die theologischen Sätze mindestens nicht zur Basis aller anderen philosophischen Erkenntnis gemacht und dieselben meist aus dem Gebiete der Wissenschaft ausgeschieden (allerdings nicht immer vollständig, sofern besonders Locke das Dasein Gottes für beweisbar auf Grund des empirisch Gegebenen hielt), sei es, um sie dem Glauben anheimzugeben oder um sie ganz zu negieren. Der Skeptizismus hatte an der Lösbarkeit der betreffenden Probleme verzweifelt. Kant, der den Kern der ihm zunächst voranliegenden philosophischen Bestrebungen in einer bleibend gültigen Weise erfaßt hat, eröffnete durch seinen Kritizismus eine neue Bahn: er zerstörte vermittelst seiner Reflexion auf die Erkenntnisgrenzen der menschlichen Vernunft die dogmatische Voraussetzung der erreichbaren Harmonie, nahm die von dem Empirismus vollzogene Einschränkung der wissenschaftlichen Erkenntnis in einem wesentlich veränderten Sinne, indem er sie auf die Erscheinungen bezog, wieder auf, trat aber in eine zweifache Beziehung zu dem Resultate des Skeptizismus, indem er dieses zugleich sich aneignete und es durch das der moralischen Überzeugung eröffnete Gebiet des Ansichseienden überschritt. Die späteren Richtungen sind in gewissem Sinne modifizierte Erneuerungen der früheren unter dem Einfluß und zum Teil auf dem Boden des Kantianismus.

§ 32. Immanuel Kant, geboren zu Königsberg in Ostpreußen am 22. April 1724, gest. ebendasselbst am 12. Februar 1804, erhielt in seiner Vaterstadt seine Bildung und wirkte daselbst als Universitätslehrer. Über die Grenzen Ostpreußens ist er nicht hinausgekommen,

ohne daß diese Beschränkung von sichtlichem Nachteil für seine Schriften und Vorträge gewesen wäre. Obwohl schon zeitig seine hohe Bedeutung erkannt war, rückte er doch erst spät in eine ordentliche Professur ein. Sein Leben, das ihm ohne tief eingreifende äußere Ereignisse verfloß, aber doch einen ungewöhnlichen Gang nahm, war durchaus geleitet von Grundsätzen der Vernunft, wie seine moralischen Lehren auch nur die Herrschaft der Vernunft kannten. Alle seine Handlungen waren pflichtmäßige, wohl überlegte, und sollten stets von dem Bewußtsein der Richtigkeit der Grundsätze, die er befolgte, begleitet sein. Unbedingte Wahrheitsliebe, Gewissenhaftigkeit und unablässige Pflichttreue, dabei Wohlwollen und Gefälligkeit, sind Grundzüge seines Charakters. Unmittelbaren Regungen der Seele, elementaren Empfindungen wollte er keinen Raum geben. So hat er es auch fertig gebracht, die ihm wohl ursprünglich eigenen pessimistischen und melancholischen Stimmungen zu überwinden und gleichmäßige Heiterkeit des Gemüts zu gewinnen.

In diesem Paragraphen müssen schon manche Schriften angeführt werden, die entweder vollständige Darstellungen des Lebens und der Lehre Kants bieten, oder einzelne Seiten von ihm behandeln.

Eine erhebliche Förderung haben die Kantforschungen nach allen Seiten in neuerer Zeit erhalten durch die philosophische Zeitschrift: „Kantstudien“, die seit 1896 in zwanglosen Heften unter Mitwirkung einer Reihe deutscher und außerdeutscher kenntnisreicher Gelehrter in umsichtigster und sorgfältigster Weise herausgegeben werden von Hans Vaihinger, seit einigen Jahren von Bruno Bauch, zuerst Hamburg u. Leipzig, dann Berlin. Sie wollen ein Organ sein, in welchem „die Kantforschungen des In- und Auslandes eine gegenseitig fördernde Concentration erfahren“ u. umfassen teils die historische Seite, nämlich „die Erforschung der sachlichen Voraussetzungen“ wie „der psychologischen Bedingungen, unter denen u. aus denen Kants Philosophie entstanden ist,“ teils die systematische Seite, nämlich die Prüfung der kantischen Lehre nach „ihrer Bedeutung u. ihrer Tragweite für unser heutiges Denken und für ein definitives System der Philosophie überhaupt“. Sie haben bisher ihr Programm in trefflicher Weise ausgeführt. Namentlich leisten sie auch der von der Kgl. Preußisch. Akademie der Wissenschaften in Berlin in Angriff genommenen Kant-Ausgabe gute Dienste. Biographisches über Kant bringen sie, wie sie auch in dankenswerter Weise eine Reihe von Bildnissen Kants schon veröffentlicht haben. Seit 1906 erscheinen auch im Auftrage der Kantgesellschaft Ergänzungshefte zu den Kantstudien, deren erstes enthält: Jul. Guttmann, Kants Gottesbegr. in seiner positiven Entwicklung. — Den eifrigen Bemühungen Vaihingers ist es auch gelungen, am 22. April 1904 eine Kantgesellschaft zu gründen und eine Kantstiftung ins Leben zu rufen, die jetzt schon über nicht unbedeutende Geldmittel verfügt und Themata für Preisarbeiten stellt.

Über Kants Leben und Charakter handelt schon zu Lebzeiten Kants eine anonym erschienene Schrift (von Mortzfeldt verfaßt): Fragmente aus K.s Leben, Kgsb. 1802, ferner eine ebenso anonym veröffentlichte (wahrscheinlich von Mellin verfaßt): I. K.s Biographie, 2 Bde., Lpz. 1804. Ldw. Ernst Borowski, Darstellung d. Leb. u. Charakt. I. Kants, Königsb. 1804 (eine bereits 1792 entworfene und damals von Kant selbst revidierte, nach Kants Tode von ihrem Verfasser vervollständigte und veröffentlichte Biographie, die besonders über Kants Familienverhältnisse und früheres Leben wertvolle Notizen enthält, aber doch nicht in allen Einzelheiten genau ist). Reinh. Bernh. Jachmann, Immanuel K. in Briefen an einen Freund, Königsb. 1804 (eine auf persönlichen Umgang mit K. 1784 bis 1794 gegründete Charakterschilderung nebst vorangeschickter biographischer Skizze),

Ehreg. Andr. Christoph Wasianski, K. in seinen letzten Lebensjahren, Königsb. 1804 (ein treuer Bericht über das allmähliche Erlöschen der geistigen und körperlichen Kräfte Kants), ferner Theod. Rink, Ansichten aus I. Kants Leben, Königsb. 1805. F. Bouterwek, I. Kant, Hamb. 1805 und and. (vgl. auch Artikel in der N. Berl. Monatsschr., Febr. und Mai 1805), dann aber namentlich, die Leistungen der Früheren zusammenfassend und durch vieles neue Material erweiternd, Friedr. Wilh. Schubert, Imm. Kants Biographie, in: Kants Werke, hrsg. von Rosenkranz und Schubert, Bd. XI, Abth. 2, Leipz. 1842. Das Material hat nachträglich noch einige Vervollständigungen erhalten durch Christian Friedr. Reusch, K. und seine Tischgenossen, aus dem Nachlass des jüngsten derselben (aus d. Neu. Preuss. Provinzialblätt. B. VI, Königsb. 1848, Heft 4 und 5 besond. abgedr.) und durch die Schrift: Kantiana, Beiträge zu Imm. Kants Leb. und Schriften, herausg. von Rud. Reicke (Separatabdr. aus d. Neu. Preuss. Provinzialblätt.), Königsb. 1860, worin eine von dem Konsistorialrat Prof. Wald im Jahre 1804 gehaltene Gedächtnisrede auf Kant nebst den Notizen, worauf Wald fußte, und insbesondere mit mehreren wertvollen Bemerkungen des mit Kant innig befreundeten Professors Kraus, wie auch einige Nachträge zu K.s Schriften abgedruckt sind. — Wichtig f. d. Kenntnis von K.s Äußerem: D. Minden, Ueb. Portraits u. Abbild. I. K.s, Vortr., Kgsb. 1868.

Aus diesen Quellenschriften haben die späteren Darsteller des Lebens K.s (unter denen Kuno Fischer, K.s Leb. und die Grundlagen seiner Lehre, drei Vorträge, Mannh. 1860, auch in der Gesch. der neueren Ph., Bd. III, Mannh. u. Heidelb. 1860, u. öfter, vgl. W. Windelband, Kuno Fischer u. sein Kant, Kantst. II, S. 1—11, mit Auszeichnung zu erwähnen ist) vielfach geschöpft. Neuerdings sind einige Monographien über Kants Leben u. Lehren erschienen: M. Kronenberg, K. Sein Leben u. seine Werke, München 1896, 3. Aufl. 1905. Frdr. Paulsen, K. Sein Leben u. s. Lehre, Stuttg. 1898, 4. Aufl. 1904 (Frommanns Klassiker der Philosophie). Gewandte, leichtverständliche Darstellung mit genauer Hervorhebung der Hauptpunkte, aber mit der bestimmten einseitigen Tendenz, Kant als metaphysischen Idealisten oder überhaupt als Metaphysiker erscheinen zu lassen. S. über dies Werk O. Schöndörffer, Paulsens Kant, Altpreuss. Monatsschr., 1899, S. 537—562. P. Barth, Recension, Kantst., III, S. 223—234. Ludw. Goldschmidt, Kants Voraussetzungen u. Prof. Dr. Frdr. Paulsen, A. f. s. Ph., V, 1899, S. 286 bis 323. Heman, Paulsens Kant, Ztschr. f. Philos. u. philos. Kr., 114, S. 254—282. Neuerdings ist eine Biographie von dem Franzosen Théod. Ruysen verfaßt: Kant, Paris 1900 (Les grands philosophes). Das Werk will vor allem eine innere Geschichte der kantischen Philosophie sein u. erfüllt diese seine Absicht in anerkennenswerter Weise. Es bringt in gerechter Würdigung der einzelnen Teile von K.s Lehre nach dem Kapitel über die Krit. d. rein. Vern. ein besonderes über die Metaphysik der Natur und nach den Kapiteln über die Kritik der prakt. Vern., über d. Metaph. der Sitten u. üb. d. Krit. der Urteilskr. ein eigenes üb. die Religionsphilosophie.

Von sonstigen Arbeiten über Kant aus den letzten Jahrzehnten, in denen z. T. genauere Quellenforschungen niedergelegt sind, manches Neue zutage gefördert, manches Ungenauere richtig gestellt worden ist, seien hier erwähnt: D. Nolen, Les maitres de K. (Alb. Schultz, Mart. Knutzen, Newton, Rousseau), in: Revue philos., 1879, Bd. 7, S. 480—503, Bd. 8, S. 112—138, 1880, Bd. 9, S. 270 bis 298. Arnoldt, K.s Jugend u. die fünf ersten Jahre seiner Privatdocentur im Umriß dargestellt., Kgsberg. 1882; ders., Beiträge zu dem Material der Geschichte v. Kants Leben u. Schriftstellertätigkeit in Bezug auf seine „Religiösn.“ u. sein Conflict mit der Preussischen Regierung (aus d. Altpreuss. Monatsschr.) Königsb. 1898. 1. Beitr.: Wer erteilte das Imprimatur für Kants „Rel. innerh. d. Grenzen der bloss. Vern.“? 2. Beitrag: Das Mscr. der „Rel. innerh. d. Gr. d. bloss. Vern.“; 3. Beitr.: K.s Opposition gegen Wöllners Betreibungen vor seiner Anklage; 4. Beitr.: Das v. Wöllner gegen K. erlassene Anklagerescript u. K.s Verantwortung; 5. Beitr.: K.s Verzichtleistung auf öffentl. Äusserung. üb. d. Relig. u. sein ganzes Verhalten in sein. Conflict mit der Preussisch. Regierung. S. dazu: E. Fromm, Zur Vorgeschichte der Kgl. Kabinets-Ordre an K. vom 1. Oct. 1794, Kantst., III, S. 142 bis 147. Arth. Warda, Zur Frage nach K.s Bewerbung um eine Lehrerstelle an der Kneiphöfischen Schule, Altpreuss. Monatsschr. 35, 1898, S. 578—614; ders., Kants Bewerbung um die Stelle des Subbibliothekars an der Schlossbiblioth., ebd., S. 477—524. C. W. v. Kügelgen, I. K.s Auffass. v. d. Bibel u. seine Auslegung

ders., Münch. 1896. Katzer, K.s Bedeut. f. d. Protestantism., Lpz. 1898. Frdr. Paulsen, K. als Philosoph des Protestantismus, Kantst. IV, S. 1—31. O. Flügel, K. u. der Protestantism., Ztschr. f. Ph. u. Pädagog., VI, 6. M. Wentscher, War K. Pessimist? Kantst., IV, S. 32—49, 160—206. Ed. v. Hartmann, K. u. der Pessimismus, Kantst., V, S. 21—29. J. H. W. Stuckenberg, The life of Im. K., London 1882. Wilh. Dilthey, D. Streit K.s m. d. Censur üb. d. Recht freier Religionsforsch., 3. Stück der Beiträge aus d. Rostocker Kanthandschriften, A. f. G. d. Ph., III, S. 418—450. Emil Fromm, Imm. Kant u. d. preuss. Censur. Nebst kleiner. Beiträgen zur Lebensgesch. K.s, Hamb. u. Lpz. 1894. D. Minden, Der Humor K.s im Verkehr u. in s. Schriften, Vortr., Dresd. 1892. G. Milhaud, K. comme savant, Rev. philos., 20, 1895. Em. Berthold, K.s Regeln eines geschmackvollen Festmahls u. seine Umgangstugenden, Tischrede gehalt. in d. Kantgesellsch., 1895, Altpreuss. Monatsschr. 32, 1895, S. 188—204. Ueb. K. als Mathematiker hat geschrieben Elias Fink, Frkf. a. M. 1889. K. Groos, Hat K. Humes Treatise gelesen? Kantst., V, S. 177—181. Delarus, K.s Significance in the history of philosophy, The Monist XII, S. 80—104. H. St. Chamberlain, Kantbiographien. Deutsche Monatsschr. f. d. ges. Leben d. Gegenwart, II, Heft 1. O. Craemer, I. Kant u. König Fr. Wilhelm II., Tögl. Rundsch. 20. Febr. 1901. A. Dullo, K.s Umgebung. Vortr. i. d. Kantgesellsch. zu Königsbg., Königsberger Hartungsche Zeitung v. 19. Mai 1901. A. Hoffmann, I. Kant. Ein Lebensbild nach Darstellungen seiner Zeitgenossen Jachmann, Borowski, Wasianski. Halle a. S. 1902. B. Bauch, Die Persönlichkeit Kants, Kantst. IX, S. 196—210. F. A. Schmid, Kant im Spiegel seiner Briefe, Kantst. IX, S. 307—320. E. Adickes, Kant als Mensch. Zu K.s 100jähr. Todestag. (S.-A. aus: Deutsche Rundschau, 30. Jahrg., 1904, S. 125—221), Berlin. Th. Simon, K. u. die Frauen, „Westermanns Mthsfte.“, März 1904, S. 103—114. H. St. Chamberlain, Im. K. Die Persönlichk. als Einführung in sein Werk, Münch. 1905. Ch. ist davon überzeugt, nur durch den Vergleich könne man Persönlichkeiten schildern und so hält er in ausgeführten Vorträgen andere große Denker neben Kant und handelt in geistvoller Weise nacheinander über Goethe — Ideen u. Erfahrung — über Leonardo — Begriff u. Anschauung —, über Descartes — Verstand u. Sinnlichkeit — über Bruno — Kritik u. Dogmatismus — über Plato — Wissen u. Wähnen — u. über Kant — Wissenschaft u. Religion — allen den Vorträgen Exkurse hinzufügend, z. B. dem letzten einen über das Ding an sich. Der Verfasser will weiteren Kreisen das Verständnis Kants eröffnen und sie für Kant gewinnen. Keins von den beiden dürfte ihm gelungen sein, trotz seiner großen Begeisterung für Kant. Vgl. B. Bauch, Chamberlains „Kant“, Kantst., XI, 1906, S. 153—195. G. Uphues, K. u. s. Vorgänger. Was wir von ihm lernen können, Berl. 1906.

Die Familie Kant (Cant?) stammt wahrscheinlich aus Schottland. Johann Georg Kant, Sohn von Hans Kant, einem Riemermeister in Memel, betrieb in Königsberg das Sattlerhandwerk. Das vierte Kind aus seiner Ehe mit Anna Regina Reuter war der am 22. April 1724 geborene Immanuel. S. d. Forschung. v. Sembritzki, Kantst., II, 381, IV, 472, V, 272. Ein Bruder, Johann Heinrich (1735—1800) ward Theolog und starb als Pastor zu Alt-Rahden in Kurland. S. üb. ihn Viet. Diederichs, J. H. Kant, Baltische Monatsschr. 1893, S. 535—562. Von drei Schwestern überlebte die jüngste ihren Bruder Immanuel. Sechs Geschwister starben früh. Die Erziehung war eine streng religiöse im Geiste des damals verbreiteten Pietismus, dessen Hauptvertreter der seit 1731 an der altstädtischen Kirche als Pfarrer und Konsistorialrat angestellte, seit 1732 auch ein Ordinariat der Theologie an der Universität bekleidende und seit 1733 das Collegium Fridericianum leitende Franz Albert Schulz war (gest. 1763). Kant empfing im Collegium Fridericianum von Ostern 1732 bis Mich. 1740 die Vorbildung zu den Universitätsstudien. Unter seinen Lehrern schätzte Kant neben Franz Alb. Schulz besonders den Latinisten Joh. Friedr. Heydenreich; unter seinen Mitschülern war der bedeutendste der (zu Ostern 1741 vom Gymnasium abgegangene) David Ruhnken, der spätere Professor der Philologie zu Leyden, der in einem Briefe an Kant vom 10. März 1771 über jene Gymnasialzeit sagt: *tetrica illa quidem sed utili nec*

poenitenda fanaticorum disciplina continebatur, und hinzufügt, schon damals hätten alle von Kant (der besonders die römischen Klassiker eifrig las und sich gut lateinisch auszudrücken wußte) die höchsten Erwartungen gehegt. Auf der königsberger Universität studierte Kant seit Mich. 1740 Philosophie, Mathematik und Theologie, war jedoch in der theologischen Fakultät nicht immatrikuliert und hat wohl auch die Absicht, sich für ein geistliches Amt vorzubereiten, wenn er sie überhaupt je gehabt, nicht lange beibehalten. Er hörte mit Vorliebe die Vorlesungen des außerordentlichen Professors Martin Knutzen über Mathematik und Philosophie und lebte sich besonders in den newtonschen Gedankenkreis ein, hörte auch Physik bei Professor Teske und philosophische Vorlesungen bei anderen, die aber nur geringen Einfluß auf ihn gewannen, sowie Dogmatik bei Franz Albert Schulz, der übrigens mit seiner pietistischen Richtung die wolffsche Philosophie zu verbinden wußte.

Kants Studien sind sehr ausgebreitet gewesen, wie man aus dem großen Kreis seiner Vorlesungen, auch aus der Mannigfaltigkeit seiner Schriften sieht. Nach Vollendung der Universitätsstudien bekleidete Kant von 1746—1755 Hauslehrerstellen, zuerst bei dem reformierten Pfarrer Andersch zu Judschen in der Nähe von Gumbinnen, dann bei dem Rittergutsbesitzer von Hülsen auf Arensdorf bei Mohrungen, endlich kurze Zeit bei dem Grafen Joh. Gebhardt Keyserling in Rautenburg. Im Hause des zweiten Gemahls der Gräfin, des Grafen Heinrich Christian Keyserling, verkehrte Kant später viel in Königsberg als Professor, wurde hier namentlich durch die geistig bedeutende Gräfin mit höheren Kreisen der Gesellschaft bekannt und konnte so den feinen Umgangston, der ihm nachgerühmt wird, zur Geltung bringen. Im Keyserlingschen Hause hat ihn Elise v. d. Recke kennen gelernt.

Nach neunjähriger Hauslehrertätigkeit habilitierte er sich an der königsberger Universität und eröffnete mit dem Winter 1755/56 seine Vorlesungen, die sich schon in den nächsten Semestern erstreckten auf Mathematik, Physik, Logik, Metaphysik, Moralphilosophie (praktische Philosophie, Ethik, Allgemeine praktische Philos. u. Ethik), Naturrecht, philosoph. Enzyklopädie; seit Sommer 1756 oder wenigstens Winter 1756/57 las er auch über physische Geographie, seit 1772/73 außerdem über Anthropologie, sowie sicher zweimal, im Winter 1783/84 und 1785/86, vielleicht noch ein drittes Mal über natürliche Theologie oder philosophische Religionslehre und seit 1776/77 über Pädagogik. Sogar Vorlesungen über mechanische Wissenschaften hat er wenigstens angekündigt und über Mineralogie sicher einmal gelesen. (Das möglichst vollständige Verzeichnis aller von Kant gehaltenen oder auch nur angekündigten Vorlesungen s. b. E. Arnold, Krit. Excursus im Gebiete der Kantforschung, S. 521—651.) Er entwickelte eine staunenswerte Tätigkeit in seinem Beruf als Universitätslehrer, da er oft über 20 Stunden Vorlesungen die Woche hielt. Im April 1756 bewarb er sich um die durch Knutzens frühen Tod erledigte außerordentliche Professur der Mathematik und Philosophie, aber vergeblich, weil die Regierung den Beschluß gefaßt hatte, die Extraordinariate nicht mehr zu besetzen. Auch mit einer Bewerbung um eine Lehrerstelle an der Kneiphöfischen Schule, die wohl mit Unrecht angezweifelt worden und mit einiger Sicherheit in das Jahr 1757 zu setzen ist, hatte er keinen Erfolg. Er wurde gegen einen unbedeutenden Mitbewerber zurückgesetzt. Das im Dez. 1758 durch den Tod Kypkes erledigte Ordinariat für Logik und Metaphysik erhielt von dem damaligen russischen Gouverneur auf Antrag des Universitäts-Senats der in der Anciennetät Kant vorangehende außerordentl. Professor der Mathematik und Philosophie Buck. Erst zwölf Jahre später, 1770, rückte Kant in dieselbe Stelle ein, indem Buck die ordentliche Professur der Mathematik

erhielt. 1766 war dem „geschickten und durch seine gelehrten Schriften sich berühmt gemachten Magister Kant“ eine Stelle als Unterbibliothekar an der Kgl. Schloßbibliothek mit 62 Tlr. Gehalt auf sein Ansuchen verliehen worden, die er 1772 aufgab mit der Begründung, daß „es nicht allein ungewöhnlich sei, dass die Stelle eines Subbibliothecarii von einem Professore Ordinario bekleidet werde, sondern sich auch solche mit den Obliegenheiten dieses letzteren Posten und der Eintheilung seiner Zeit nicht wohl vereinigen lasse“.

Einen Ruf nach Halle und Anträge, eine Professur in Erlangen sowie in Jena anzunehmen, schlug Kant aus. Er dozierte bis in den Sommer 1796, wo Altersschwäche ihn zum Aufgeben der Vorlesungen bewog. Für den Winter 1796/97 hatte er noch Metaphysik angekündigt, hat sie aber wahrscheinlich nicht gelesen, für den Sommer 1797 finden sich noch physische Geographie und Logik angekündigt: *modo per valetudinem seniumque liceat*, und für den Winter 1797/98 heißt es in dem Vorlesungsverzeichnis: *Ob infirmitatem senilem lectionibus non vacabit Facult. Philos. Senior Venerabilis Log. et Metaphys. Prof. Ord. Kant*.

Kants Vorträge waren sehr beliebt. Reinhold Lenz rühmt an ihnen, daß sie zur „Einfalt im Denken und Natur im Leben“ anleiteten, den Durst nach Weisheit stillend, doch nicht löschend, und feiert Kant selbst als einen Mann, der Tugend mit Weisheit verbinde, der das, was er lehre, selbst übe (in einem Gedicht auf Kant am 21. August 1770, s. *Altpreuss. Monatsschr.* IV, 655 ff.). Herder, der in den Jahren 1662—1664 bei Kant Metaphysik, Moralphilosophie, physische Geographie hörte, und in dessen Nachlaß sich noch von ihm selbst gemachte Aufzeichnungen aus diesen Vorlesungen gefunden haben, schreibt (Briefe zur Beförderung der Humanität, 49), die gedankenreichste Rede sei von seinen Lippen geflossen, Scherz, Witz und Laune hätten ihm zu Gebote gestanden, ja sein lehrender Vortrag sei der unterhaltendste Umgang gewesen. Und noch aus dem Jahre 1795 weiß einer seiner Zuhörer in der Logik (*Altpreuss. Monatsschr.* 1879, S. 607—612) davon zu rühmen, Kants Vortrag scheine ihm das Ideal eines belehrenden Vortrags zu sein. Als akademischer Lehrer wollte Kant mehr die Zuhörer zum Selbstdenken anregen, als Resultate mitteilen; sein Vortrag war ein Verlautbaren des Prozesses der Gedankenbildung. Zugleich aber kam es ihm darauf an, seine Schüler moralisch und religiös zu festigen, wie er in seinen Vorlesungen es öfter hervorhebt, daß Moral und Religion die Hauptsachen seien, auf die es bei allem Philosophieren ankomme. So ist es erklärlich, daß er sich in seinen Vorträgen auch in der Zeit der Kritik vorsichtiger hielt, daß er in ihnen dogmatischer erscheint, als in seinen veröffentlichten Schriften, da er mündlich die kritische Einschränkung nicht immer beifügte, auch seiner innersten Neigung zum Dogmatischen und Positiven mehr Raum gab und so mit seiner ganzen Persönlichkeit und dem, was ihn im Innersten bewegte, deutlicher hervortrat. Zeigen sich manche Widersprüche zwischen seinen Vorlesungen, namentlich denen über Metaphysik, und den zum Druck beförderten Schriften, so sind diese zum Teil wenigstens aus dem Angeführten zu erklären.

Für die physische Geographie hatte er die Genehmigung vonseiten der Regierung, nach seinen eigenen Diktaten zu lesen. Sonst pflegte er gemäß der behördlichen Verordnung seinen Vorlesungen einen „Autor“ zugrunde zu legen, für die Metaphysik fast stets Baumgarten, für die Ethik die Ethik desselben, für die Logik Meier, für die theoretische Physik Erxleben, für das Naturrecht Achenwall, für die philosophische Enzyklopädie Feder, für die Pädagogik Bock. Freilich boten diese Autoren vielfach nur den äußeren Rahmen für das Vorgetragene und Gelegenheit zur Diskussion über andere Ansichten; manche der Hörer mögen die betreffenden Schriften gar nicht gekannt oder wenigstens nicht besessen haben;

Kant selbst äußert sich nicht selten geradezu abweisend über den Autor: „Was der Autor sagt, ist falsch“ u. dergl. S. schon ob. S. 235.

Lebhaft beteiligte sich Kant an den politischen Tagesinteressen; seine Gesinnung war ein entschiedener Liberalismus. Er sympathisierte mit den Amerikanern im Unabhängigkeitskriege, mit den Franzosen bei der Staatsumwälzung, welche die Idee der politischen Freiheit zu realisieren verhieß, wie er auf dem Gebiete der Erziehung den rousseauschen Grundsätzen huldigte. Kant sagt (in den Fragmenten aus seinem Nachlasse, Werke, Bd. XI, Abt. 1, S. 253 ff.): „Es kann nichts entsetzlicher sein, als daß die Handlungen eines Menschen unter dem Willen eines Anderen stehen sollen. Daher kann kein Abscheu natürlicher sein, als den ein Mensch gegen die Knechtschaft hat. Um desgleichen weint und erbittert sich ein Kind, wenn es das thun soll, was Andere wollen, ohne daß man sich bemüht hat, es ihm beliebt zu machen, und es wünscht, nur bald ein Mann zu sein, um nach seinem Willen zu schalten.“ — „Auch in unserer Verfassung ist uns ein jeder Mensch verächtlich, der in einem grossen Grade unterworfen ist.“ — Jeden Menschen als Selbstzweck, keinen als bloßes Mittel zu behandeln, ist ein Fundamentalsatz der kantischen Ethik. Aber Kant begehrte die Unabhängigkeit wesentlich zu dem Zweck der Selbstbestimmung im Sinne des sittlichen Gesetzes. Vgl. Schubert, Kant und seine Stellung zur Politik, in Raumers hist. Taschenbuch 1838, S. 575 ff., wo besonders die große Macht der monarchisch-konservativen Gesinnung bei allem Liberalismus in Kant nachgewiesen wird. Von Rousseau wurde Kant zeitweise sehr gefesselt; der Emil nahm ihn nach seinem Erscheinen (1762) so in Anspruch, daß er darüber seine gewöhnliche Tageseinteilung hintansetzte. Von der Sprache Rousseaus fühlte er sich so angezogen, daß er schrieb: „Ich muss den Rousseau so lange lesen, bis mich die Schönheit der Ausdrücke gar nicht mehr stört, und dann kann ich allererst ihn mit Vernunft übersehen.“ Obgleich er von seltsamen und widersinnigen Meinungen Rousseaus spricht, so erkennt er doch an, daß ihn dieser „zurecht gebracht“, nämlich davon abgebracht habe, in der fortschreitenden Erkenntnis allein die Ehre der Menschheit und den Vorzug zu finden.

Charakteristisch für Kants Gesinnung ist sein Selbstbekenntnis in einem Briefe an Moses Mendelssohn vom 8. April 1766: „Was es auch für Fehler geben mag, denen die standhafteste Entschliessung nicht allemal völlig ausweichen kann, so ist doch die wetterwendische und auf den Schein angelegte Gemüthsart dasjenige, worin ich sicherlich niemals gerathen werde, nachdem ich schon den grössten Theil meiner Lebenszeit hindurch gelernt habe, das Meiste von demjenigen zu entbehren und zu verachten, was den Charakter zu corrumpiren pflegt, und also der Verlust der Selbstbilligung, die aus dem Bewusstsein einer unverstellten Gesinnung entspringt, das grösste Uebel sein würde, was mir nur immer begegnen könnte, aber gewiss niemals begegnen wird. Zwar denke ich Vieles mit der allerklarsten Ueberzeugung, was ich niemals den Muth haben werde zu sagen niemals aber werde ich etwas sagen, was ich nicht denke.“

Innige Freundschaft verknüpfte Kant mit dem durch Liebe zur Unabhängigkeit und zu gewissenhafter Pünktlichkeit ihm gleichgesinnten Engländer Green (gest. 1784), ferner mit dem Kaufmann Motherby, dem Bankdirektor Ruffmann, dem Oberförster Wobeser in Moditten (nahe bei Königsberg), in dessen Forsthaus er sich während der Ferien mitunter aufhielt und insbesondere auch die „Beobachtungen vom Schönen und Erhabenen“ niedergeschrieben hat. Auch mit Hippel und mit Hamann war Kant befreundet. In vornehmen Häusern war er gern gesehen, kam z. B. im Jahre 1764 oft zu dem General Meyer und hielt ihm nebst seinen Offizieren Vorlesungen, so daß Hamann, freilich in arger Übertreibung

schreiben konnte: Kant werde durch einen Strudel gesellschaftlicher Zerstreuungen fortgerissen. Verheiratet war Kant ebenso wenig wie Descartes, Spinoza, Locke, Leibniz. Von seinen Kollegen standen ihm besonders der Hofprediger und Professor der Mathematik Joh. Schultz, der erste Anhänger und Erläuterer seiner Doktrin, und der Professor der Kameralwissenschaften Kraus nahe. Den weitesten Kreis von Verehrern und Freunden fand Kant in seinem höheren Alter als gefeiertes Haupt der weit sich verbreitenden kritischen Schule; am überschwenglichsten ward er von solchen gepriesen, denen die neue Philosophie zu einer Art von neuer Religion ward, wie von Baggesen, dem er eine Zeitlang für einen zweiten Messias galt.

Der Freiherr von Zedlitz, der unter Friedrich dem Großen Kultusminister war und dies unter dessen Nachfolger noch bis 1788 blieb, schätzte Kant hoch; auch unter dem Ministerium Wöllner erfreute er sich anfangs noch der Gunst der Regierung. Als er aber die Aufsätze zu veröffentlichten gedachte, welche zusammen seine „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ ausmachen, kam er mit der Zensur in Konflikt, die nach den Grundsätzen des Religionsedikts geübt werden sollte, welches die symbolischen Schriften der lutherischen und reformierten Kirche zur bindenden Norm machte. Zwar wurde der ersten jener Abhandlungen: „Vom radicalen Bösen“, worin Kant die mit dem Pietismus im wesentlichen harmonisierende Seite seiner Religionsphilosophie entwickelt, das Imprimatur erteilt, obschon selbst dieses nur mit der Bemerkung: „dass sie gedruckt werden möge, da doch nur tiefdenkende Gelehrte die kantischen Schriften lesen“; sie erschien im April 1792 in der „Berliner Monatsschrift“. Aber bereits der zweiten Abhandlung: „Von dem Kampfe des guten Princips mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen“ wurde von der berliner Zensurbehörde die Druckerlaubnis versagt. Kant ersuchte nun die königsberger theologische Fakultät um ihr Urteil, ob sie kompetent zur Zensur seiner betreffenden Abhandlungen sei, und nachdem diese ihre Kompetenz verneint hatte, ersuchte er die philosophische Fakultät zu Jena, das Imprimatur zu erteilen, deren Dekan, der Philosoph Just. Christian Hennings, es auch erteilte, worauf das Werk in Jena gedruckt wurde und zu Ostern 1793 bei Nicolovius in Königsberg erschien, in zweiter Auflage 1794. Hierauf erging am 1. Oktober 1794 eine Kgl. Kabinettsordre an Kant, „auf Sr. Königlichen Majestät allergnädigsten Specialbefehl“, vom König, einem entschiedenen Feind der Aufklärung, selbst veranlaßt, aber von Wöllner gezeichnet, worin Kant angeklagt wurde, in seiner Schrift „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ und in anderen kleineren Abhandlungen mit seiner Philosophie Mißbrauch getrieben zu haben, und ihm die „Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift und des Christenthums“ vorgeworfen und gefordert wird, er solle sein Ansehen und sein Talent zur Förderung der „landesväterlichen Intention“ anwenden. Auch wurden sämtliche theologischen und philosophischen Lehrer der königsberger Universität durch Namensunterschrift verpflichtet, nicht über Kants „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ zu lesen.

Unter den „kleineren Abhandlungen“ sind wahrscheinlich gemeint (s. Arnoldt) „Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee“, 1791 worin „blinde und äussere Bekenntnisse“ scharf getadelt werden; ferner: „Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“, 1793, worin er u. a. das Beginnen, die alten Grundsätze der Kirche als unabänderlich hinzustellen, für widerrechtlich erklärte, und namentlich: „Das Ende aller Dinge“, erst nach dem Erscheinen der „Religion u. s. w.“ 1794 veröffentlicht, worin er ziemlich

unverblümt als Erfolg der ungehindert durchgeführten wöllnerschen Maßregeln ein widernatürliches oder verkehrtes Ende der Dinge bezeichnete.

Kant hielt dafür (wie ein Zettel in seinem Nachlaß bezeugt, bei Schubert XI, 2, S. 138), Widerruf und Verleugnung seiner Überzeugung sei niederträchtig, aber Schweigen in dem vorliegenden Falle Untertanenpflicht; alles, was man sage, müsse wahr sein, aber man brauche nicht alles Wahre öffentlich zu sagen. Er verteidigte sich in seiner Antwort wegen der Anschuldigungen und schrieb weiter: „so halte ich — für das Sicherste, hiermit als Ew. Königl. Majestät getreuster Unterthan feierlichst zu erklären, daß ich mich fernerhin aller öffentlichen Vorträge, die Religion betreffend, es sei die natürliche oder nur geoffenbarte, sowohl in Vorlesungen als in Schriften gänzlich enthalten werde.“

Da er nur in der Untertanenpflicht gegen Friedrich Wilhelm II. das Motiv des Schweigens fand, so hielt er sich nach dem Tode dieses Königs wiederum zu öffentlichen Äußerungen berechtigt. In der Schrift: „Der Streit der Fakultäten“ hat er der philosophischen Betrachtung, sofern sie auf ihrem Gebiete verbleibe und nicht in die biblische Theologie als solche übergreife, die volle Freiheit des Gedankens und der Gedankenäußerung vindiziert und seinem Unwillen über den Despotismus Luft gemacht, welcher dem, was nur mit freier Achtung wahrhaft verehrt werden könne, durch Zwangsgesetze Ansehen verschaffen wolle. Doch konnte Kant seine Vorlesungen über Religionsphilosophie nicht mehr aufnehmen; seine leibliche und geistige Kraft war gebrochen. Er erlag einer allmählich zunehmenden und in den letzten Monaten ihm Gedächtnis und Denkfraft raubenden Altersschwäche (s. H. Bohn, Ueb. K.s Verhältniss zur Medicin, Rede, Altpre. Monatsschr., 1873). Aus dem akademischen Senat schied er durch eigenhändig unterschriebene Erklärung Ende 1801, nachdem schon vorher der vergebliche Versuch gemacht worden war, einen Adjunktus an seiner Stelle ernennen zu lassen.

Während er dahinsiechte, feierte gleichzeitig seine Lehre auf den meisten deutschen Universitäten glänzende Triumphe. Die Überschreitung seines Prinzips durch Fichtes Wissenschaftslehre hatte Kant gemißbilligt, ohne jedoch durch seine Gegenerklärung den Fortgang der philosophischen Spekulation in der idealistischen Richtung zu hemmen. Er hielt seine Philosophie für die allein richtige und äußerte noch 1799 in seiner Erklärung über Fichtes Wissenschaftslehre, das System der Kritik ruhe auf einer völlig sicheren Grundlage, sei „auf immer befestigt und auch für alle künftigen Zeitalter zu dem höchsten Zwecke der Menschheit unentbehrlich“. Die kritische Philosophie müsse bei ihrer unaufhaltsamen Tendenz zur Befriedigung der Vernunft in theoretischer und in moralisch praktischer Absicht davon überzeugt sein, „dass ihr kein Wechsel der Meinungen, keine Nachbesserungen oder ein anders geformtes Lehrgebäude bevorstehen“. Anderseits freilich äußerte er sich dahin, daß seine Zeit noch nicht reif für sein System sei; in einem Gespräch mit Friedr. Aug. Stägemann aus dem Jahre 1797 sagte er: „Ich bin mit meinen Schriften um ein Jahrhundert zu früh gekommen; nach hundert Jahren wird man mich erst recht verstehen und dann meine Bücher aufs Neue studiren und gelten lassen.“ (Varnhagen von Ense, Tageb. 1. Bd., S. 46, s. P. v. Lind, E. erfüllte Prophezeiung K.s, Kantst. III, S. 168—175.)

Die Leiche Kants wurde unter den Arkaden an der Nordseite des Doms zu Königsberg am 28. Febr. 1804 beigesetzt, und die Stelle mit einem Denkstein bezeichnet. Dieselbe hieß von da an Stoa Kantiana. Da sie im Laufe der Jahre verfiel, wandelte man das Ostende der Arkaden zu einer einfachen gotischen Kapelle um, in deren Gewölbe man am 21. Nov. 1880 die wieder ausgegrabenen Gebeine des Philosophen beisetzte (vergl. F. Bessel-Hagen, d. Grabstätte Im. K.s mit besonderer Rücksicht auf d. Ausgrab. u. Wiederbestatt. seiner Gebeine im

J. 1880, in: *Altpreuss. Monatsschr.*, Bd. 17, S. 643—670). — Ein würdiges Denkmal von Rauch ist Kant in Königsberg errichtet.

§ 33. Für Kants frühere philosophische Richtung waren die wolffsche Philosophie und die newtonsche Naturlehre von maßgebendem Einfluß; zuerst nahm Kant im ganzen den Standpunkt des wolffschen Rationalismus ein. Später, von 1762 an, neigte er sich dem Empirismus und Skeptizismus zu, so daß er keine Erkenntnis von Gegenständen aus reiner Vernunft zugab. Erst seit dem Jahre 1769 bildete er den Kritizismus aus, den er in seinen Hauptwerken vertritt, und mit dem er sowohl den realistischen Rationalismus als auch den Empirismus bekämpft, obwohl er wiederum im Jahre 1770 in seiner sogenannten „Dissertation“ Erkenntnisse von Tatsachen aus reiner Vernunft gewinnen will. Der Unterschied zwischen seinen früheren Schriften und den eigentlich kritischen wird häufig als zu gewaltig aufgefaßt und dargestellt. In Kants Gedankenarbeit ist deutlich ein fortlaufender Zusammenhang zu bemerken: Andeutungen des Späteren zeigen sich schon in dem Früheren, wie auch Spuren des Früheren in der Periode der Kritik sich vielfach und leicht aufweisen lassen.

Unter Kants Schriften aus der rationalistischen Zeit ist die bedeutendste die Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, aus der dem Empirismus und Skeptizismus sich nähernden die Träume eines Geistersehers. Der kritischen Hauptschriften sind es drei entsprechend der von Kant angenommenen Einteilung der Seelenvermögen in: Erkenntnis-, Begehrungs- und Gefühlsvermögen: die zuerst 1781, dann in neuerer Bearbeitung 1787 erschienene Kritik der reinen Vernunft, die 1788 veröffentlichte Kritik der praktischen Vernunft und die 1790 verfaßte Kritik der Urteilskraft. Die Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft (1786), die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (1793), Metaphysik der Sitten (1797) und andere kleinere Schriften enthalten die Anwendung der Prinzipien des Kritizismus auf einzelne Gebiete der philosophischen Betrachtung. In seinen Vorlesungen, die erst neuerdings mehr beachtet worden sind, finden sich manche Abweichungen, namentlich dogmatischer Natur, von seinen Schriften.

Kants Schriften sind in mehreren Gesamtausgaben erschienen: Imm. Kants Werke, hrsg. von G. Hartenstein, 10 Bde., Leipz. bei Modes u. Baumann, 1838 bis 1839, und: I. Kants sämmtl. Werke, hrsg. von Karl Rosenkranz und Friedr. Wilh. Schubert, Leipz. bei Leop. Voss, 1838—1842, in 12 Bdn., deren letzter die „Gesch. der kant. Philos.“, von K. Rosenkranz, enthält. Hartensteins Ausg. ist im einzelnen zum Teil korrekter; die Ausgabe von Ros. u. Sch. ist eleganter und reicher an Material und an anregenden Betrachtungen. Die Anordnung ist bei beiden eine im ganzen systematische. Bei H. folgt auf die Logik und Metaphysik erst die Lehre von der praktischen Vernunft und von der Urteilskraft,

dann die Naturphilosophie, bei Ros. [u. Sch. aber besteht die Folge: Logik (mit Einschluß der Metaphysik), Natur- und Geistesphilosophie. Das letztere Verfahren ist das übersichtlichere. Weit vorzüglicher aber ist eine chronologische Ordnung des Ganzen, die Kants Entwicklungsgang zur Anschauung bringt. Diese Ordnung wird eingehalten in der neueren Ausgabe der kantischen Werke: I. Kants sämtliche Werke, in chronol. Reihenfolge hrsg. von G. Hartenstein, 8 Bde., Leipz. bei Leop. Voss, 1867—1869. Die Werke Kants sind von neuem nach dieser Ausg. in systematischer Ordnung abgedruckt und mit erläuternden und prüfenden Anmerkungen von J. H. v. Kirchmann versehen in der „philos. Bibl.“, Berl. bei L. Heimann 1868 ff., v. 1874 an Leipzig, von 1880 an Heidelb., dann wieder in Berlin u. jetzt in Leipzig, Kr. d. r. Vern. in 7. Aufl. 1891, in 8. Aufl. 1901, besorgt von Theod. Valentiner. Krit. d. prakt. Vern. in 4. Aufl., Krit. d. Urteilkraft, 3. Aufl. 1902, mit Einleit. u. terminologisch. Wörterverzeichnis, von Vorländer besorgt; Relig. innerh. d. Grenz. d. bloßen Vernunft, 3. Aufl. 1903, mit Einl. u. terminolog. Wörterverzeichn. von demselben. Kleinere Schriften zur Logik u. Metaphys., 2. Aufl. 1905, mit Einleitungen sowie Personen- u. Sachregister, von demselben.

Eine vollständige kritische Ausgabe der Werke Kants, welche alle, auch die bisher noch nicht bekannt gewordenen Briefe, die Reflexionen u. losen Blätter, als den handschriftlichen Nachlaß, sowie die Vorlesungen enthalten soll, ist von der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften in Berlin, besonders dank der Bemühungen Diltheys, in Angriff genommen und ist in einer Anzahl von Bänden schon erschienen. S. auch unt. bei den Briefen.

Die Werke selbst werden von verschiedenen Kennern Kants, die Reflexionen von Adickes und die Vorlesungen, welche Kants Philosophische Enzyklopädie, Logik, Metaphysik, Theoretische Physik, Ethik, Naturrecht, Natürliche Theologie, Anthropologie, Physische Geographie umfassen, zum Teil von Heinze selbst, z. T. unter seiner Leitung herausgegeben werden. Die Briefe sind schon von Reicke veröffentlicht (s. u. S. 310).

Die Kritik der reinen Vernunft ist öfter besonders ediert worden, so von Benno Erdmann (nach der 2. Aufl. Kants), Lpz. 1878, 5. Aufl., Berl. 1900, dazu als Anhang: Beiträge zur Geschichte u. Revision des Textes, ebd. 1900, v. Er. Adickes, K.s Krit. d. rein. Vern. mit Einleitung u. Anmerkung., Berl. 1889, v. Karl Vorländer, I. K.s Kr. d. r. V., hrsg. u. mit e. Einleit., sowie e. Personen- u. Sachregister versehen, Halle 1899 (nach der 2. Aufl. K.s). Die Register in dieser Ausgabe sehr brauchbar. In der Berliner Ak.-Ausgabe ist die zweite u. auch erste Aufl. der Kr. d. r. V. erschienen. — S. E. Wille, Konjekturen zur Kr. d. r. V., Kantst. IV, S. 311—315, ders., Neue Konjekturen z. K.s Kr. d. r. V., ebd. S. 448—452. H. Vaihinger, Siebzig Randglossen zur Analytik, ebd. S. 452—463. E. Wille, Ueb. einige Textfehler in K.s Widerleg. des Idealism., Kantst., V, S. 123—127. S. auch unt., S. 301 f.

Die drei Kritiken, die Religion innerhalb usw., Träume eines Geistersehers, der Streit der Fakultäten, Zum ewigen Frieden, Allgem. Naturgesch. etc., sind nach den ersten Editionen, kritisch sorgfältig revidiert, mit Varianten und Angabe der Paginierung früherer Editionen, sehr handlich, hrsg. von K. Kehrbach, Leipz. Reclam, in der Universal-Bibl., die Prolegomena z. e. jed. künft. Metaphys. v. Karl Schulz, Grundlegung zur Metaphys. der Sitten von Thdr. Fritzsche, ebd.

Ein genaues Verzeichnis der Gesamtausgaben u. der Ausgaben der einzelnen Schriften gibt E. Adickes: Bibliography of writings by Kant and on Kant, which have appeared in Germany up to the end of 1887, Part I: Writings of K. in Philosoph. Rev. II, 3, 1893, S. 257—292. Derselbe hat ebenso in außerordentlich genauer Weise mit vielen eingeflochtenen Inhaltsangaben u. treffenden kritischen Bemerkungen die Bibliographie über Kant (Writings on K.) als Part II herauszugeben begonnen, ebd. II, 4—6, III, 1—6 u. in Supplement No. 1 u. 2 dazu, 1895. Diese letztere erstreckt sich jetzt bis 1804 u. weist 2832 Nummern auf. Additions and Corrections u. Indices bilden den Schluß.

Über die Entwicklung der Lehre K.s besonders Frdr. Paulsen, Vers. einer Entwicklungsgesch. der kantischen Erkenntnistheorie, Lpz. 1875, ferner Al. Riehl, D. philosophische Kriticismus u. seine Bedeut. f. d. positive Wissensch., Bd. I, Gesch. u. Methode des philos. Criticismus, Lpz. 1876. E. Adickes, D. bewegenden Kräfte in K.s philosophischer Entwickel. u. d. beiden Pole seines Systems, Kantst., I, S. 9—59, 161—196, 357—415; ders., Kantstudien, s. u. S. 325. Außerdem gehen auf K.s Entwicklung manche der später in der Literatur zu zitiierenden Schriften ein.

Für die Abfassung der Schriften Kants sind zwei Hauptperioden anzunehmen: I. die genetische, die dem Kritizismus vorausgeht, II. die kritische. Wir halten an dieser im ganzen die Unterschiede bezeichnenden Einteilung fest, wenn gleich namentlich die erste Periode nur sehr im allgemeinen durch „genetisch“ charakterisiert ist, und wenn auch mehrfach genauere Einteilungen aufgestellt worden sind. S. darüber unten S. 310 f.

I. die genetische Periode, in welcher Kant zunächst im ganzen auf dem Boden des leibnizisch-wolffischen Dogmatismus stand, später aber diesen Standpunkt überschritt und mehr und mehr dem Empirismus und Skeptizismus, eben dadurch aber mittelbar auch dem späteren Kritizismus sich annäherte. Die Verschiedenheit seiner Schriften aus dieser Periode in stofflicher Hinsicht zeugt für die Breite und den Umfang der Studien, die er gemacht hatte.

Das Wesentliche aus den Schriften bis zur Kritik der reinen Vernunft ist im folgenden mitgeteilt, ohne daß damit eine Entwicklungsgeschichte Kants gegeben sein soll. Vgl. über die vorkritische Periode bei Kant auch besonders das unten erwähnte Werk von Günth. Thiele. — Über die eigentlich kritische Philosophie s. später.

Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurteilung der Beweise, deren sich Leibniz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedient haben, Königsberg 1747 (nicht, wie auf dem Titelblatt steht, 1746;*) die Widmung ist unterzeichnet: den 22. April 1747). Die Schrift steht im Zusammenhange mit Dan. Bernoullis Abhandlung: *de vera notione virium vivarum*. Kant nennt die Frage, ob die Kraft des bewegten Körpers (mit Leibniz u. a.) nach dem Produkt der Masse und dem Quadrat der Geschwindigkeit (mv^2 oder mit Descartes, Euler u. a.) nach dem Produkt der Masse und der einfachen Geschwindigkeit (mv) zu messen sei, eine der größten Spaltungen, die unter den Geometern von Europa herrsche, er hofft zu ihrer Beilegung beitragen zu können. Er setzt der damals in Deutschland herrschenden leibnizischen Ansicht zugunsten der kartesischen mehrere Einwürfe entgegen, will jedoch jene unter einer gewissen Einschränkung gelten lassen. Kant teilt nämlich (§§ 15, 23, 118, 119) alle Bewegungen in zwei Klassen ein: die eine soll sich in dem Körper, dem sie mitgeteilt werde, erhalten und ins Unendliche fortdauern, wenn kein Hindernis sich entgegenseetze, die andere soll, ohne daß ein Widerstand sie vernichte, aufhören, sobald die äußere Kraft, durch welche sie hervorgerufen werde, nicht mehr einwirke;**) im ersten Fall soll das leibnizische, im andern das kartesische Prinzip gelten.**) Übrigens ist Kants Erklärung § 19 charakteristisch, die Metaphysik

*) Kant hatte die Schrift noch als Student 1746 zur Zensur eingegeben; sie wurde 1746 zu drucken angefangen, ist aber erst 1749 fertig geworden.

**) Die „Einteilung“ ist freilich, wie gar manches in dieser Erstlingsschrift, durchaus verfehlt; die richtige Lehre von der sog. „Trägheit“ entwickelt Kant 1758 in dem „Neuen Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe“. Nicht unberechtigt war damals Lessings Epigramm: „K. unternimmt ein schwer Geschäft, Der Welt zum Unterricht: Er schätzt die lebendigen Kräfte; Nur seine eignen schätzt er nicht.“ Kants Schätzung der menschlichen Kräfte in der Vernunftkritik sollte Lessing nicht mehr erleben.

***) Falls der Begriff der Kraft, wie es heute üblich ist, für einen bloßen Hilfsbegriff genommen wird, so wird die Streitfrage selbst aufgehoben, indem dann nur die Feststellung der Bewegungserscheinungen und ihrer Gesetze unmittelbar von objektiver Bedeutung ist, bei der Definition der Kraft aber vielmehr die methodische Zweckmäßigkeit in Frage kommt. Wird unter „Kraft“ eine der Quantität der Bewegung eines Körpers proportionale Ursache verstanden, so gilt selbstverständlich das kartesische Prinzip; versteht man aber darunter die Fähigkeit des bewegten Körpers, gewisse spezielle Wirkungen zu üben, z. B. einen

sei, wie viele andere Wissenschaften, erst an der Grenze einer recht gründlichen Erkenntnis. Vorrede VII spricht er davon, daß er in der Einbildung stehe, es sei zuweilen nicht unnütz, ein gewisses edles Vertrauen in seine eigenen Kräfte zu setzen, und schließt den Abschnitt mit den für seine ganze schriftstellerische Tätigkeit sehr bezeichnenden Worten: „Ich habe mir die Bahn schon vorgezeichnet, die ich halten will. Ich werde meinen Lauf antreten, und nichts soll mich hindern, ihn fortzusetzen.“

Untersuchung der Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse einige Veränderungen seit den ersten Zeiten ihres Ursprungs erlitten habe, in den Königsbergischen Frag- und Anzeigungs-Nachrichten 1754. Kant will dieser Frage nicht historisch, sondern nur physikalisch nachspüren; er findet in der Ebbe und Flut eine Ursache beständiger Retardation. Vgl. G. Reuschle in der deutschen Vierteljahrsschr., April bis Juni 1868, S. 74—82.

Die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen, ebend. 1754. Kant handelt diese Frage nicht entscheidend, sondern nur prüfend ab, indem er verschiedene Argumente für ein Veralten einer Kritik unterwirft. Vgl. Reuschle a. a. O. S. 65—66.

Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes nach newtonschen Grundsätzen abgehandelt, Königsberg und Leipzig 1755. Diese Schrift erschien anonym. Sie ist Friedrich II. gewidmet und kam erst später in den Buchhandel, da der Verleger während des Druckes fallierte, und sein ganzes Lager auf längere Zeit versiegelt wurde. Der philosophische Grundgedanke derselben (der an Descartes erinnert) ist die Vereinbarkeit einer mechanischen Naturerklärung, welche ohne willkürliche Grenzen jedesmal wieder zu der Ursache eine Naturursache sucht, mit einer Teleologie, welche die gesamte Natur von Gott abhängig sein läßt. Somit findet Kant in den entgegengesetzten Doktrinen Elemente der Wahrheit. Daß die Naturkräfte selbst zweckmäßig wirken, zeugt für das Dasein eines intelligenten Urhebers der Natur. Die Materie ist an gewisse Gesetze gebunden, welchen frei überlassen, sie notwendig schöne Verbindungen hervorrufen muß. Aber gerade darum ist ein Gott. Denn wie wäre es möglich, daß Dinge von verschiedenen Naturen in Verbindung miteinander so vortreffliche Übereinstimmungen und Schönheiten zu bewirken trachten sollten,

kontinuierlichen und gleichmäßigen Widerstand zu überwinden, so gilt die leibnizische Formel; denn die von der „Kraft“ ausgeführte „Arbeit“ ist gleich dem Unterschiede der halben Produkte der Masse in das Quadrat der Geschwindigkeit am Anfang und am Ende der Bewegung. Man nennt gegenwärtig bekanntlich mv die „Quantität der Bewegung“, und mv^2 die „lebendige Kraft“. Beim freien Fall ist die Endgeschwindigkeit nach n Sekunden $= 2ng$, der in Sekunden durchlaufene Weg $= n^2g$; das halbe Produkt aus der Masse in das Quadrat der Geschwindigkeit $= \frac{1}{2}mv^2 = \frac{1}{2}m \cdot 4n^2g^2 = 2mn^2g^2 = 2gm \cdot n^2g$, also gleich dem Produkt aus der bewegenden Kraft ($2gm$) und dem Wege (n^2g). Die Höhen, bis zu welchen aufgeschleuderte Körper steigen, verhalten sich hiernach wie die Quadrate der Anfangsgeschwindigkeiten, und in gleicher Art ist überhaupt nach dem halben Produkt der Masse in das Quadrat der Geschwindigkeit die „Arbeit“ hinsichtlich des von dem zu bewegenden Körper zurückgelegten Weges zu messen. D'Alembert hat bereits 1743 in seinem *Traité de dynamique* (Préface, S. XVI ff.; vgl. Montucla, *Histoire des mathématiques*, nouv. éd. Paris 1802, t. III, p. 641) gezeigt, daß die analytische Mechanik die Streitfrage als einen Wortstreit bei Seite lassen könne. Doch lag den Diskussionen, von dem Wortstreit überdeckt, das Problem zugrunde, das Prinzip der Gleichheit zwischen Ursache und Wirkung mit den Tatsachen zu vereinigen. Vgl. G. Reuschle in der deutschen Vierteljahrsschrift, April—Juni 1868, S. 53—55.

wenn sie nicht einen gemeinschaftlichen Ursprung erkannten, nämlich einen unendlichen Verstand, in welchem aller Dinge wesentliche Beschaffenheiten beziehend entworfen worden? Wenn ihre Naturen für sich und unabhängig voneinander notwendig wären, so würden sie nicht mit ihren natürlichen Bestrebungen sich gerade so zusammenpassen, wie eine überlegte kluge Wahl sie vereinigen würde. Weil Gott durch die in die Materie selbst gelegten Gesetze wirkt, so ist zu jedem Erfolg die nächste Ursache in den Naturkräften selbst zu suchen. Die anfängliche seitwärts gerichtete Bewegung, welche zugleich mit der Gravitation den Lauf der Planeten bestimmt, ist ihrerseits wiederum aus Naturkräften zu begreifen. Sie entstand, als die Materie der Sonne und Planeten, die ursprünglich als Dunstmasse ausgebreitet war, sich zu ballen begann, indem der Zusammensturz der Massen Seitenbewegungen erzeugte. Nach der Analogie mit der Genesis und dem Bestande des Planetensystems ist die Genesis und der Bestand des Fixsternsystems zu denken. — Mit Kants Lehre von dem Bestande des Fixsternsystems kommt das Resultat der herschelschen Untersuchungen und mit seiner Lehre von der Genesis desselben die laplacesche Theorie, *Exposition du système du monde*, 1796, in den wesentlichsten Grundzügen überein; doch tritt bei Herschel die empirische Basis an die Stelle allgemein gehaltener Vermutungen, und die Lehre des Laplace unterscheidet sich von der kantischen durch die Annahme der sukzessiven Ausscheidung der Planetenstoffe aus der rotierenden Sonnenmasse und durch die strengere mathematische Begründung. Die von Newton aufgeworfenen Fragen, wie sich die Verschiedenartigkeit der Planeten- und Kometenbahnen erkläre, und warum die „Fixsterne“ nicht aufeinanderstürzen, finden eine Lösung in der kant-laplaceschen Theorie, und an die Stelle der newtonschen Zurückführung der Tangentialbewegung auf ein unmittelbares Einwirken des, um mit Goethe im Proömium von „Gott und Welt“ zu reden, gleichsam „von aussen stossenden“ Gottes tritt in dieser Theorie der Versuch einer genetischen Erklärung derselben nach Naturgesetzen. Kant hält die meisten Planeten für bewohnt und die Bewohner der von der Sonne entfernten Planeten für die vollkommeneren. Wer weiß, fragt Kant, laufen nicht jene Trabanten um den Jupiter, um uns dereinst zu leuchten? Er gibt auch die Möglichkeit einer unräumlichen Welt zu. — Einen Auszug aus dem Werke ließ Kant 1791 durch Gensichen anfertigen und einer Übersetzung der Abhandlung Herschels über den Bau des Himmels beifügen. Das Mskr. Gensichens mit Abänderungen von K.s eigener Hand ist neuerdings aufgefunden worden und liefert den Beweis, daß Kant mit dem Auszug einverstanden war.

Eine Ausgabe der Schr. ist erschienen in Ostwalds Klassikern d. exakt. Wissenschaften, d. 2. Aufl. von v. Öttingen, Lpz. 1898. Vgl. Ueberweg, Ueb. K.s Allg. Naturg. etc. in: *Altpruss. Monatsschrift*, Bd. II, Hft. 4, Kgsb. 1865, S. 339—353, und E. Hay, Ueb. K.s Kosmogonie, ebd. Bd. III, Hft. 4, 1866, S. 312—322. Ferner Reuschle a. a. O. S. 82—102. Otto Liebmann, Notiz zur kant-laplaceschen Kosmogonie in: *Philos. Monatshefte*, IX, 1873, S. 246—251. F. Ritterfeld, *D. Cardinalfragen der Kosmologie u. K.s Entstehung des Weltalls*, Wiesbaden 1883. Carl Witt, K.s Gedank. v. d. Bewohnern d. Gestirne, in: *Altpr. Monatsschr.*, 1885, S. 76—90. Gust. Braun, *D. kant-laplacesche Weltbildungstheorie*, N. kirchl. Zeitschr., 3, 1892, S. 671—704. F. G. Ginzel, *D. Entstehung der Welt nach d. Ansichten v. K. bis auf d. Gegenwart*, Berl. 1893. Ludw. Graf Pfeil, *Ist d. kant-laplacesche Weltbildungshypothese mit d. heutig. Wissensch. vereinbar?*, in d. *Deutschen Revue*, 1893. G. Eberhard, *Die Kosmogonie v. K.*, Diss., München 1893, der Kants Aufstellungen nur noch historischen Wert für die heutige Wissenschaft zugestehen und von einer „kant-laplaceschen Theorie“ nicht gesprochen

haben will, da die beiden Theorien wesentlich voneinander abwichen. P. v. Lind, I. K. u. Alex. v. Humboldt, *Er Rechtfertigung K.s u. e. historische Richtigstellung*. Ztschr. f. Ph. u. philos. Kr., 106, 1896, S. 51—59, 252—279; 107, 197, S. 28—47. P. v. Lind liefert den Beweis, daß Humboldt die Naturgesch. usw. nicht genau darstellt u. auch ungerecht beurteilt. O. Annel, *K.s Kosmogonie u. d. krit. Idealism.*, Didascalia, 1897, No. 18—20. C. F. Becker, *Kant as a natural philosopher*. American Journal of Science, V, 1898, S. 97—112. W. Hastie, *K.s Cosmogony as in his Essay on the Retardation of the Rotation of the Earth and his Natural Hist. etc. with introduction* — ed. an transl., Glasg. 1900.

Meditationum quarundam de igne succincta delineatio, Kants Doktor-Dissertation, der philos. Fakultät zu Königsberg vorgelegt 1755, von Schubert aus Kants Originalhandschrift zuerst veröffentlicht in den Werken V, Leipz. 1839, S. 233 bis 254. Die Körperelemente ziehen einander nicht durch unmittelbare Berührung an, sondern durch Vermittelung einer zwischen ihnen liegenden elastischen Materie, welche mit der Materie der Wärme und des Lichtes identisch ist; das Licht ist ebenso wie die Wärme nicht ein Ausfluß materieller Teile aus den leuchtenden Körpern, sondern nach der durch Eulers Autorität aufs neue bekräftigten Annahme eine Fortpflanzung vibratorischer Bewegung in dem allverbreiteten Äther. Die Flamme ist „*vapor ignitus*“. (Eine Beurteilung der einzelnen Sätze dieser Dissertation aus dem späteren Standpunkte der Physik und Chemie von Gust. Werther s. in: *Altpr. Monatsschr.*, 1866, S. 441—447; vgl. Reuschle a. a. O. S. 55—56.)

Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio, Kants Habilitationsschrift, Kgsb. 1755. Kant entwickelt im wesentlichen nur die leibnizischen Prinzipien, jedoch mit einigen bemerkenswerten Modifikationen. Nicht das Prinzip des Widerspruchs, sondern das der Identität erkennt er als das schlechthin erste an. Das Prinzip der Identität umfasse die beiden Sätze: *quidquid est, est*, als Prinzip der affirmativen Wahrheiten, und: *quidquid non est, non est*, als Prinzip der negativen Wahrheiten. Das Prinzip der *ratio determinans*, wofür Kant nicht den Ausdruck *ratio sufficiens* gesetzt sehen will, zerlegt Kant in zwei Formen, die er durch die Termini: *ratio cur* oder *antecedenter determinans* und *ratio quod* oder *consequenter determinans* unterscheidet; jene setzt er mit der *ratio essendi vel fiendi*, diese mit der *ratio cognoscendi* gleich, was freilich ungenau ist, sofern die Erkenntnis aus dem Realgrunde dabei entweder unberücksichtigt bleibt oder mit dem Werden aus dem Realgrunde vermischt wird. Kant verteidigt das *principium rationis determinantis* gegen die Angriffe, die besonders Crusius auf dasselbe gerichtet hatte, insbesondere gegen den Einwurf, daß dasselbe die Freiheit aufhebe, indem er (im leibnizischen Sinne) definiert: *Spontaneitas est actio a principio interno profecta*; *quando haec repraesentationi optimi conformiter determinatur, dicitur libertas*, welche Definition später Kant selbst verwarf. Aus dem Prinzip des Grundes leitet Kant Folgesätze ab, deren wichtigster ist: *quantitas realitatis absolutae in mundo naturaliter non mutatur nec augescendo nec decrescendo*, was Kant auch auf die Kräfte der Geister mitbezieht, sofern nicht Gott unmittelbar einwirke. Das *principium identitatis indiscernibilium*, wonach es keine zwei einander vollkommen gleiche Wesen im Universum geben soll, verwirft Kant, leitet aber aus dem Prinzip des bestimmenden Grundes noch zwei allgemeine Sätze ab: 1. das Prinzip der Sukzession, alle Veränderung sei an die Verbindung der Substanzen untereinander geknüpft (welches Prinzip später Herbart durchgeführt hat: Beide schließen auf Grund dieses Prinzips aus der Veränderung unserer Vorstellungen auf wirklich vorhandene äußere Objekte; auch Schleiermachers Dialektik beruht mit auf diesem Prinzip); 2. das Prinzip der Coexistenz: die reale Verbindung der endlichen Substanzen untereinander beruht nur auf der Verbindung, in welcher

ihr gemeinsamer Daseinsgrund, der göttliche Intellekt, sie denkt und erhält. Durch diesen letzteren Satz nähert sich Kant der leibnizischen Lehre von der prästabilierten Harmonie, ohne jedoch derselben beizutreten. Noch weniger billigt er den Okkasionalismus; es soll vielmehr durch Gott eine wirkliche *actio universalis spirituum in corpora corporumque in spiritus*, nicht 'ein bloßer consensus, sondern eine wirkliche *dependentia* gesetzt sein. Anderseits unterscheidet Kant dieses so begründete „*systema universalis substantiarum commercii*“ streng von dem bloßen *influxus physicus* der wirkenden Ursachen.

Metaphysicae cum geometria junctae usus in philosophia naturali, cujus specimen I. continet *monadologiam physicam*, Kgsbg. 1756, eine von K. zu dem Zweck, für ein Extraordinariat in Vorschlag gebracht werden zu dürfen (welches ihm jedoch aus dem oben angegebenen Grunde nicht zuteil wurde), verteidigte Dissertation. An die Stelle der punktuellen leibnizischen Monaden setzt K. ausgedehnte und doch einfache, weil nicht aus einer Mehrheit von Substanzen bestehende Elemente der Körper, wodurch er. zu der Theorie Brunos, die er jedoch nicht historisch gekannt zu haben scheint, zurückkehrend, die Monadenlehre der Atomistik annähert. Von der letzteren aber unterscheidet sich seine Doktrin wiederum wesentlich durch die von ihm behauptete dynamische Raumerfüllung mittelst der Repulsivkraft (die von dem Zentrum aus nach dem Kubus der Entfernungen abnehmen mag) und der Attraktionskraft (die nach dem Quadrat der Entfernungen abnimmt); wo die Wirkungen beider gleich seien, sei die Grenze des Körpers. *Quodlibet corporis elementum simplex sive monas non solum est in spatio, sed et implet spatium, salva nihilo minus ipsius simplicitate. Monas spatiolum praesentiae suae definit non pluralitate partium suarum substantialium, sed sphaera activitatis, qua externas utrinque sibi praesentes arcet ab ulteriori ad se invicem appropinquatione. Adest alia pariter insita attractionis vis cum impenetrabilitate conjunctum limitem definiens extensionis.* K. folgert hieraus u. a., daß die Elemente der Körper als solche vollkommen elastisch seien, da der ihnen innewohnenden Repulsivkraft eine stärkere Kraft entgegentreten könne, welche die Wirkungen jener beschränken müsse, aber niemals aufzuheben vermöge. (K.s Argumentation, daß die Anziehungskraft auf einen jeden Punkt in dem Maße schwächer wirken müsse, in welchem die sphärischen Oberflächen, über welche sie sich verbreitete, vermöge der wachsenden Entfernung vom Zentralpunkte größer werden, gehört ursprünglich Newtons Zeitgenossen Halley, 1656—1724, an, s. Whewell, *Gesch. d. ind. Wiss.*, übers. v. Littrow, Bd. II, S. 157. — Geo. Simmel, *Das Wesen der Materie nach K.s physischer Monadologie*, I.-D., Berl. 1881.)

Von den Ursachen der Erderschütterungen bei Gelegenheit des Unglücks, welches die westlichen Länder von Europa gegen das Ende des vorigen Jahres (1755) betroffen hat, in dem Königsb. Frag- und Anzeigungs-Nachrichten 1756. Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755ten Jahres einen großen Teil der Erde erschüttert hat, Kgsb. 1756. Zum Schlusse dieser Abhandlung bringt er allgemeinere Betrachtungen über die Anmaßung der Menschen, die göttlichen Absichten bei solchen Strafgerichten einzusehen, indem er dabei später von ihm deutlich ausgesprochene Ansichten schon ahnen läßt: „So ist der Mensch im Dunkeln, wenn er die Absichten erraten will, die Gott in der Regierung der Welt vor Augen hat. Allein wir sind in keiner Ungewißheit, wenn es auf die Anwendung ankommt, wie wir diese Wege der Vorsehung dem Zwecke derselben gemäß gebrauchen sollen. Der Mensch ist nicht geboren, um auf dieser Schaubühne der Eitelkeit ewige Hütten zu erbauen, weil sein ganzes Leben ein weit edleres Ziel hat. Wie schön stimmen dazu nicht alle die Verheerungen, die der Unbestand

der Welt selbst in denjenigen Dingen blicken lässt, die uns die grössten und wichtigsten zu sein scheinen, um uns zu erinnern, dass die Güter der Erde unserem Triebe zur Glückseligkeit keine Genugthuung verschaffen können! — doch wird auch die Führung des menschlichen Geschlechts in dem Regimente der Welt selbst dem Laufe der Naturdinge Gesetze vorschreiben.“ Fortgesetzte Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommenen Erderschütterungen, in den Königsb. Fr- und Anz.-Nachrichten, 1756, No. 15 und 16. — Es sind dies naturwissenschaftliche Abhandlungen, die mit der „Allg. Naturgesch. und Theorie des Himmels“ in nahem Zusammenhange stehen. Er spricht sich dahin aus, daß diese Ererschütterungen auf vulkanischen Vorgängen im Innern der Erde beruhen. (Die Berichte, worauf Kant in der Schrift über das lissaboner Erdbeben von 1755 fußte, hält Otto Volger in seinen „Untersuchungen über die Phänomene der Erdbeben in der Schweiz“, Gotha 1857—1858, für sehr ungenau. Doch vgl. anderseits Reuschle a. a. O. S. 66 ff.)

Neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde, Kgsb. 1756, Einladungsschrift K.s zu s. Vorles. im Somm. 1756. K. hat in dieser Abhandlung die richtige Theorie der periodischen Winde, wie es scheint, originell aufgestellt, ohne von Hadleys partiellem Vorgange zu wissen. Hadley hat 1735, nachdem Halley 1686 eine falsche, auf die durch die Sonne in ihrem täglichen Lauf bewirkten Temperaturunterschiede gegründete Theorie der Passate aufgestellt hatte, die Windverhältnisse der Tropen im wesentlichen richtig aus den Unterschieden der Rotationsgeschwindigkeit in den verschiedenen Breiten und den Temperaturunterschieden in den verschiedenen Breiten erklärt; K. hat nach den gleichen Gesichtspunkten auch die Hauptströmungen der Luft außerhalb der Tropen (die Westwinde aus dem Herabkommen und der Ablenkung des oberen Stromes, der ursprünglich die Richtung vom Äquator zu den Polen hat) erklärt (Vgl. Doves meteorolog. Untersuchgn., Berl. 1837, S. 244 ff., und in Beziehung auf Kant Reuschle a. a. O. S. 68 f. M. Schneidemühl, K. u. d. moderne Theorie der Winde, Ausland, 63, 1890, S. 661—665.) K. hat hierdurch für die Erklärung vieler meteorologischer Erscheinungen das wahre Fundament gewonnen. Am Schlusse dieser Einladungsschrift sagt K., er sei gesonnen, die Naturwissenschaft nach J. P. Eberhards (nicht zu verwechseln mit Joh. Aug. E.) Lehrbuch „Erste Gründe d. Naturlehre“ zu erklären, in der Mathematik Anleitung zu geben, den Lehrbegriff der Weltweisheit mit der Erläuterung der Meierschen Vernunftlehre zu eröffnen und die Metaphysik nach Baumgartens Handbuch vorzutragen, welches er „das nützlichste und gründlichste unter allen Handbüchern seiner Art“ nennt und dessen „Dunkelheit“ er „durch die Sorgfalt des Vortrags und ausführliche schriftliche Erläuterungen“ zu heben hofft, s. ob. S. 235.

Entwurf und Ankündigung eines Collegii über die physische Geographie nebst Betrachtung über die Frage, ob die Westwinde in unseren Gegenden darum feucht sind, weil sie über ein großes Meer streichen, Kgsb. o. J. (Goldbeck, Litter. Nachr. v. Preuss. II, 43 [1783], gibt als Druckjahr 1759 an, ebenso Wald in seinem 2. Beitr. z. Biogr. Kants [1804], richtig Borowski und nach ihm Hartenstein 1757, Schubert erst 1765.) Eine Fortsetzung der Untersuchungen aus den Jahren 1755 und 1756. Jene Frage über die Westwinde wird verneint, aber die positive Lösung fehlt, weil der Einfluß der Temperatur auf die Kapazität der Luft für Wasserdampf nicht in Betracht gezogen wird — „Die physische Geographie erwägt“ nach dieser Ankündigung „bloss die Naturbeschaffenheit der Erdkugel, und was auf ihr befindlich ist: die Meere, das feste Land, die Gebirge, Flüsse, den Luftkreis, den Menschen, die Thiere, Pflanzen und Mineralien. Alles dies aber nicht mit der Vollständigkeit und philosophischen Genauheit in

den Teilen, welche ein Geschäft der Physik und Naturgeschichte ist, sondern mit der vernünftigen Neubegierde eines Reisenden, der allenthalben das Merkwürdige, das Sonderbare und Schöne aufsucht, seine gesammelten Beobachtungen vergleicht und seinen Plan überdenkt.“ Kant meint, der vernünftige Geschmack der damaligen aufgeklärten Zeit sei vermutlich so allgemein geworden, daß man voraussetzen könne, es werde nur Wenigen gleichgültig sein, diejenigen Merkwürdigkeiten der Natur zu kennen, die die Erdkugel auch in andern Gegenden als in den unsern aufweise. Er gibt selbst dann einen kurzen Abriß der physischen Geographie, aus dem man beurteilen könne, ob man in diesen Dingen unwissend sein dürfe.

Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe und der damit verknüpften Folgerungen in den ersten Gründen der Naturwissenschaft, wodurch zugleich seine Vorlesungen in diesem selben Jahr angekündigt werden, Kgsb. 1758. Kant weist die Relativität aller Bewegung nach, erklärt daraus die Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung in dem Stoße der Körper und gibt die wahre Deutung der gewöhnlich einer „Trägheitskraft“ zugeschriebenen Erscheinungen. — Kant bezeichnet sich hier selbst als einen der Denker, die mit den Gesetzen des Ansehens nichts zu schaffen haben wollen, und so wagt er es, „die Begriffe der Bewegung und der Ruhe, imgleichen der mit der letzteren verbundenen Trägheitskraft zu untersuchen und zu verwerthen“, wenn er auch wisse, daß die Herren, welche gewohnt seien, alle Gedanken als Spreu wegzuworfen, die nicht auf die Zwangsmühle des wolffschen oder eines andern berühmten Lehrgebäudes aufgeschüttet worden, die Mühe der Prüfung für unnötig und die ganze Betrachtung für unrichtig erklären würden.

Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus, Kgsb. 1759. Kant billigt hier den Optimismus, in der Überzeugung, Gott könne nicht umhin, das Beste zu wählen; er hält dafür, das Weltganze sei das Beste und Alles um des Ganzen willen gut. Der Kritizismus läßt diesen Argumentationsgang freilich nicht zu und betont vielmehr, als die Einheit des Ganzen, die persönliche Freiheit der Individuen. — Von der Stimmung K.s in der damaligen Zeit zeugen die Zeilen: „Ich bin — überzeugt, ich bin zugleich erfreut, mich als einen Bürger in einer Welt zu sehen, die nicht besser möglich war. Von dem besten unter allen Wesen zu dem vollkommensten unter allen möglichen Entwürfen als ein geringes Glied; an mir selbst unwürdig und um des Ganzen willen auserlesen, schätze ich mein Dasein um so höher, weil ich erkoren ward, in dem besten Plane eine Stelle einzunehmen. Ich rufe allem Geschöpfe zu, welches sich nicht selbst unwürdig macht, so zu heissen: Heil uns, wir sind! Und der Schöpfer hat an uns Wohlgefallen.“ Später hat sich Kant von dieser Schrift ganz losgesagt. Borowski hat er gebeten, ihrer gar nicht mehr zu gedenken und sie, wenn er sie irgendwo träfe, Keinem zu geben, sondern sie gleich zu kassieren.

Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Herrn von Funk, Sendschreiben an seine Mutter (Königsberg 1760). Eine Gelegenheitsschrift.

Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren, Königsberg 1762. Kant läßt nur die erste Figur als naturgemäß gelten. Vgl. dagegen die von Ueberweg, Syst. der Log., zu § 103 aufgestellte Widerlegung.

Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen, Kgsb. 1763. Einander entgegengesetzt ist, wovon Eines dasjenige aufhebt, was durch das Andere gesetzt ist. Die Entgegensetzung ist entweder logische oder reale Opposition. Jene ist der Widerspruch und besteht darin, daß von demselben Dinge etwas zugleich bejaht und verneint wird; ihre Folge ist das nihil negativum irrepraesentabile. Die reale Opposition ist diejenige, da zwei

Prädikate eines Dinges entgegengesetzt sind, aber nicht durch den Satz des Widerspruchs; beide Prädikate, sind bei der Realrepugnanz bejahend, aber in entgegengesetztem Sinne, wie eine Bewegung und die gleich rasche Bewegung in der gerade entgegengesetzten Richtung oder wie eine Aktivschuld und die gleich hohe Passivschuld; die Folge davon ist das nihil privativum repraesentabile, das Kant Zero nennen will; auf diese reale Entgegensetzung gehen die mathematischen Zeichen $+$ und $-$. Alle positiven und negativen Realgründe der Welt sind zusammengenommen gleich Zero. (Schon in der Abhandlung: princ. cogn. met. dilucidatio hat K. die von Daries aufgestellte Argumentation für das logische Prinzip des Widerspruchs durch die mathematische Formel: $+ A - A = 0$, getadelt, da diese Ausdeutung des Minus-Zeichens willkürlich sei und eine petitio principii involvire; in der gegenwärtigen Abhandlung aber weist er bestimmter den Unterschied nach.) Der Unterscheidung der logischen und realen Entgegensetzung entspricht die des logischen und des Realgrundes; aus jenem ergibt sich die Folge nach der Regel der Identität, indem sie als Teilbegriff in ihm liegt, aus diesem nicht nach der Regel der Identität, sondern als etwas Anderes und Neues. Wie Kausalität in diesem letzteren Sinne möglich sei, bekennet Kant nicht einzusehen. — Er hat seitdem an der Überzeugung festgehalten, daß die Kausalität sich nicht aus dem Satze der Identität und des Widerspruchs verstehen lasse. Zunächst führt er nun die Annahme von Kausalverhältnissen auf die Erfahrung zurück, später, in der Periode des Kritizismus, auf einen ursprünglichen Verhältnissbegriff.

Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, Königsberg 1763. Kant äußert schon in dieser Abhandlung die Überzeugung, „die Vorsehung habe nicht gewollt, daß unsere zur Glückseligkeit höchst nöthigen Einsichten auf die Spitzfindigkeit feiner Schlüsse beruhen sollten, sondern sie dem natürlichen gemeinen Verstande unmittelbar überliefert“; „es ist durchaus nöthig, daß man sich vom Dasein Gottes überzeuge, aber es ist nicht ebenso nöthig, daß man es demonstrire“. Nichtsdestoweniger hält Kant hier noch für möglich, zu einem Beweise für Gottes Dasein zu gelangen, indem man sich auf den finsternen Ozean der Metaphysik wage, wogegen er später die Unmöglichkeit jedes theoretischen Beweises der Existenz Gottes darzutun unternimmt. Schon in dieser Abhandlung stellt er den Satz auf, das Dasein sei kein Prädikat oder Determination von irgend einem Dinge; die Dinge erhalten nicht durch die Existenz ein Prädikat mehr, als sie ohne dieselbe, als bloß mögliche Dinge, haben. In dem Begriffe des Subjekts findet man immer nur Prädikate der Möglichkeit. Das Dasein ist die absolute Position eines Dinges und unterscheidet sich dadurch auch von jeglichem Prädikate, welches als ein solches jederzeit bloß beziehungsweise gesetzt wird. Wenn ich sage, Gott ist allmächtig, so wird nur diese logische Beziehung zwischen Gott und der Allmacht gedacht, da die letztere ein Merkmal der ersteren ist. Es ist unmöglich, daß nichts existiere; denn dadurch würden das Material und die Data zu allem Möglichen aufgehoben, also alle Möglichkeit verneint werden; wodurch aber alle Möglichkeit aufgehoben wird, das ist schlechterdings unmöglich.*) Demnach existiert etwas absolut notwendigerweise. Das notwendige Wesen ist einig, weil es den letzten Realgrund aller anderen Möglichkeit enthält, also jedes andere Ding von ihm abhängig sein muß, es ist einfach, nicht

*) Offenbar ist dies ein Paralogismus: die Aufhebung aller Möglichkeit des Daseins ist zwar mit der Behauptung der Unmöglichkeit des Daseins, aber nicht mit der Behauptung der Unmöglichkeit jener Aufhebung aller Möglichkeit identisch.

aus vielen Substanzen zusammengesetzt, es ist unveränderlich und ewig, es enthält die höchste Realität; es ist ein Geist, da zu der höchsten Realität die Eigenschaften des Verstandes und Willens gehören; mithin ist ein Gott. Diese Argumentation, die nicht empirisch irgend eine Existenz voraussetze, sondern nur von dem Kennzeichen der absoluten Notwendigkeit hergenommen sei, erklärt Kant für einen vollkommen a priori geführten Beweis; man erkenne auf diese Weise das Dasein jenes Wesens aus demjenigen, was wirklich die absolute Notwendigkeit desselben ausmache, also recht genetisch; alle anderen Beweise, auch wenn sie die Strenge hätten, die ihnen fehlt, würden doch niemals die Natur jener Notwendigkeit begreiflich machen können. Die (anselmische und) kartesianische Form des ontologischen Beweises, aus dem vorausgesetzten Begriffe Gottes auf Gottes Existenz zu schließen, verwirft Kant. Übrigens fügt Kant eine vortrefflich durchgeführte Betrachtung bei, worin aus der wahrgenommenen Einheit in dem Wesen der Dinge auf das Dasein Gottes a posteriori geschlossen wird, und führt insbesondere den physico-theologischen Grundgedanken seiner „Allg. Naturgesch. und Theorie des Himmels“ weiter durch.

Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral, zur Beantwortung der Frage, welche die K. Akademie der Wiss. zu Berlin auf das Jahr 1763 aufgegeben hat. Kants Abhandlung erhielt das Akzessit, die Mendelssohns („Ueber die Evidenz der metaphysischen Wissenschaften“) den Preis. Beide wurden zusammen Berl. 1764 gedruckt, die Ks ohne Nennung des Namens. Kant geht von einer Vergleichung der philosophischen Erkenntnisweise mit der mathematischen aus. Die Mathematik gelangt zu allen ihren Definitionen synthetisch, die Philosophie aber analytisch; die Mathematik betrachtet das Allgemeine unter den Zeichen in concreto, die Weltweisheit das Allgemeine durch die Zeichen in abstracto; in der Mathematik sind nur wenige unauflösbare Begriffe und unerweisliche Sätze, in der Philosophie aber unzählige; das Objekt der Mathematik ist leicht und einfach, das der Philosophie aber schwer und verwickelt. „Die Metaphysik ist ohne Zweifel die schwerste unter allen menschlichen Einsichten; allein es ist noch niemals eine geschrieben worden.“ Die einzige Methode, zur höchstmöglichen Gewißheit in der Metaphysik zu gelangen, ist mit derjenigen identisch, die Newton in der Naturwissenschaft einführte: Zergliederung der Erfahrungen und Erklärung der Erscheinungen aus den hierdurch gefundenen Regeln, möglichst mit Hilfe der Mathematik. Der erste formale Grund aller Verbindlichkeit zu handeln, ist die Regel: Tue das Vollkommenste, was durch Dich möglich ist, und die Notwendigkeit einer Handlung, die unmittelbar als gut vorgestellt wird, ohne daß sie auf versteckte Art ein anderes tut, dessenwegen sie vollkommen hieße, in sich enthält, ist ein unerweislich materialer Grundsatz der Verbindlichkeit. Neben dem Vermögen, das Wahre zu erkennen, steht das Gefühl als das Vermögen, das Gute zu empfinden, die beide nicht miteinander verwechselt werden dürfen. Die Billigung des Guten darf also nicht wie bei Wolff aus dem Erkenntnisvermögen abgeleitet werden. Es können solche „Grundsätze nicht entbehrt werden, welche als Postulate die Grundlagen zu den übrigen praktischen Sätzen enthalten. Hutcheson u. A. haben unter dem Namen des moralischen Gefühls hierzu einen Anfang zu schönen Bemerkungen geliefert“. Hiermit ist die Richtung Kants auf dem Gebiete der Ethik, betreffs Hochschätzung des Guten, nach der Seite der Engländer hin deutlich bezeichnet, wie sie auch aus den alsbald folgenden Schriften festzustellen ist. S. dazu die unten zitierten Schriften von Fr. Wilh. Förster und P. Menzer.

Raisonnement über den Abenteurer Jan Komarnicki, in den Königsb. (kanterschen) gelehrt. und polit. Zeitungen 1764, den „Ziegenpropheten“, der von

einem achtjährigen Knaben begleitet umherzog. Kant fand in dem „kleinen Wilden“, dessen Rüstigkeit und Freimut ihm gefiel, ein interessantes Exemplar eines Naturkindes im rousseauschen Sinne.

Versuch über die Krankheiten des Kopfes, in denselben Zeitungen 1764.

Rezension von „Silberschlags Erklärung der vor einigen Jahren erschienenen Sonnenkugel“, in den Königsberger gelehrten und politischen Zeitungen, 23. März 1764.

Beobachtungen über das Gefühl das Schönen und Erhabenen, Königsberg 1764. Eine Reihe der feinsten Beobachtungen, in allgemeinverständlicher, anziehender, z. T. witziger Form, aus dem Gebiet der Ästhetik. Moral und Psychologie, über Nationalcharakter, Temperamente, Neigungen, Geschlechter usw. Eine wissenschaftliche Theorie des Schönen und Erhabenen in der Schrift zu geben, war Kants Absicht nicht. Charakteristisch ist die ästhetische Begründung der Moral auf das „Gefühl von der Schönheit und Würde der menschlichen Natur“. Der Einfluß Shaftesburys, auch Burkes, dessen Ansichten Kant damals wahrscheinlich nur aus dem ausführlichen Bericht Mendelssohns (s. ob. S. 187 f.) kannte, ist deutlich zu merken. S. zu der Schrift Schlapp, K. s. L. vom Genie etc. S. 35—43.

Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen im Winterhalbjahr 1765—1766. Königsberg 1765. Der Vortrag soll nicht Gedanken, sondern Denken lehren; es gilt nicht Philosophie lernen, sondern Philosophieren lernen. Eine fertige Weltweisheit ist nicht vorhanden; die Methode des philosophischen Unterrichts muß forschend (zetetisch) sein. Den Versuchen des Shaftesbury, Hutcheson und Hume, die zwar unvollständig und mangelhaft, aber doch am weitesten in der Aufführung der ersten Gründe aller Sittlichkeit gelangt seien, will er die noch mangelnde Präzision zukommen lassen, indem er es für nötig hält, zu erwägen, was geschehe, bevor er anzeige, was geschehen solle.

Über Swedenborg, Brief an Fräulein von Knobloch, vom 10. August 1763, nicht 1758, wie Borowski angegeben hat, und auch nicht, wie andere wollen, 1768. Das Jahr 1763 ergibt sich schon aus der Vergleichung der historischen Data mit Gewißheit (da der Brand zu Stockholm am 19. Juli 1759 stattgefunden hat, der holländische Gesandte Ludw. v. Marteville am 25. April 1760 gestorben, der General St. Germain im Dezember 1760 in dänischen Dienst getreten ist und die Armee befehligte, zu welcher der von Kant erwähnte dänische Offizier ohne Zweifel im Jahre 1762 während des Feldzuges in Mecklenburg abging), und dazu stimmt auch, daß die Vermählung der Adressatin, Amalie Charlotte von Knobloch, geb. 10. Aug. 1740, mit dem Hauptmann Friedrich v. Klingsporn am 22. Juli 1764 stattgefunden hat, s. Fortgesetzte neue geneal.-hist. Nachr., Theil 37, Leipz. 1765, S. 384. S. zu dem Briefe C. Du Prel, K. und Swedenborg, Zukunft, IV, 1896 No. 48 und dazu P. Michaelis, K. u. Sw., Ebd. V, 1896 No. 6.

Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik, Königsb. (auch Riga) 1166 (anonym), eine zwischen Ernst und Scherz die Mitte haltende Schrift, in welcher Kant mehr und mehr zu einer skeptischen Haltung fortgeht. Die Möglichkeit mancher beliebter metaphysischer Annahmen ist unbestreitbar, aber sie teilen diesen Vorteil mit manchen Wahngebilden der Verrückten; viele Spekulationen finden nur darum Geltung, weil die Verstandeswage nicht ganz unparteiisch ist, und ein Arm derselben, der die Aufschrift trägt: „Hoffnung der Zukunft“ einen mechanischen Vorteil hat, die Unrichtigkeit, die Kant selbst nicht heben zu wollen bekennt. Die Fragen über die Natur der Seele, über Freiheit und Vorherbestimmung, über die Unsterblichkeit, überhaupt die Fragen der Metaphysik, sind für die Philosophie unlösbar, und zwar soll dies eben für diejenige Philosophie gelten, die über ihr eigenes Verfahren urteilt, und die

nicht die Gegenstände allein, sondern auch deren Verhältnis zu dem Verstande des Menschen kennt. Begriffe, die nicht in der Erfahrung gegeben sind, d. h. Begriffe von möglichen Dingen, sind reine Fiktionen. Es ist demnach auf die Metaphysik, die als Wissenschaft nicht möglich ist, auch nicht die Moral zu gründen, sondern die Verpflichtung der moralischen Gebote muß ihre selbständige Geltung haben. Übrigens findet es Kant der menschlichen Natur und Reinigkeit der Sitten gemäßer, die Erwartung der künftigen Welt auf die Empfindungen einer wohlgearteten Seele, als umgekehrt ihr Wohlverhalten auf die Hoffnung der andern Welt zu gründen. In dem 2. Hauptstück des I. Teiles, welches Kant nennt ein Fragment der geheimen Philosophie, die Gemeinschaft mit der Geisterwelt zu eröffnen, zeigt er, wie leicht man auf Grund annehmbarer scheinender Prinzipien, in streng logischer Weise, sobald man sich nicht auf Erfahrung stützt, zu wunderbaren Ansichten und Systemen gelangen kann. Er hält freilich selbst die an sich höchst beachtenswerte Probe eines solchen Systems, die er hier gibt, für nichts als einen Traum der Metaphysik. — Vgl. (Tafel), Abriss d. Lebens u. Wirk. Em. Swedenborgs . . . bund. mit e. Würdigg. der Berichte und Urtheile Stillings, Klopstocks, Kants, Wielands u. A., Stuttg. u. Cannstatt 1845. Matter, Swedenborg, Paris 1863. Theod. Weber, Kants Dualismus von Geist und Natur aus dem Jahre 1766 und der des posit. Christenthums, Breslau 1866. White, Em. Swedenborg, his Life and Writings, 2 vls., London 1867. Paul Janet, Kant et Swed., in: Journal des savants, Mai 1870, S. 299—313. In neuerer Zeit wird besonders in Amerika die Richtung Swedenborgs sehr gepflegt und in verschiedenen Zeitschriften vertreten, so in „The new philosophy, a Journal devoted to the exposition of the philosophy presented in the scientific, philosophic. and theological works of Em. Swedenborg“, ferner in „The New Church Review u. The New Church Messenger“, Boston. Es wird in diesen Zeitschriften ein bedeutender Einfluß Swedenborgs auf Kant, z. B. in der Lehre von der Subjektivität des Raumes und der Zeit, namentlich von F. Sewall und Th. F. Wright behauptet, aber nicht erwiesen. H. Schlieper, Em. Sw.s System der Naturphilosophie besonders in s. Bez. z. Goethe-Herderschen Anschauungen, Diss., Berl. 1901.

Ueb. K.s philos. Ansichten in den Jahren 1762—1766 hat Rich. Martin geschrieben, Diss., Frburg. 1887. G. Heymanns, Einige Bemerkungen üb. d. sogen. empiristische Periode K.s, A. f. G. d. Ph. II, S. 572—591.

Wenn übrigens Kant auch in den Träumen eines Geistersehers Swedenborg einen Erzphantasten und Schwärmer genannt und von dessen großem Werk gesagt hatte, es enthalte acht Bände voll Unsinn, so stand er doch gewissen Ansichten desselben nicht so fern, wie es danach scheinen möchte. Er trennt in der Dissertation aus dem Jahre 1770 die beiden Welten, den mundus sensibilis und den mundus intelligibilis streng voneinander, was an Swedenborg erinnern kann, und nennt in seinen Vorlesungen über Metaphysik, herausgeg. v. Pölitx, S. 257, den Gedanken Swedenborgs geradezu „sehr erhaben“, wenn dieser sage: „Die Geisterwelt macht ein besonderes reales Universum aus; dieses ist der mundus intelligibilis, der von diesem mundo sensibili muss unterschieden werden“, und ferner: „Alle geistigen Naturen stehen miteinander in Verbindung.“ Freilich will Kant an die Möglichkeit nicht glauben, daß unsere Seelen, solange sie noch an den Körper gebunden seien, mit den abgeschiedenen Seelen Gemeinschaft hätten, ebenso wenig an die, daß Seelen, die schon in der andern Welt ständen, durch sichtbare Wirkungen in der sichtbaren Welt erschienen. Kant hatte bis zu seinem Ende wie zum positiven Dogmatismus, so auch einen Zug zur Mystik im weiteren Sinn, weshalb es nicht verwundern kann, wenn ihn Mystiker zu den Ihrigen rechnen;

freilich ist es ganz verkehrt, wenn sich sogar der Spiritismus auf Kant beruft. S. auch Kantst. IV, S. 134. 、

Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume. in den Königsb. Fr.- u. Anz.-Nachr. 1768. Schon Euler hatte (Historie der kgl. Akad. d. Wiss. zu Berlin vom Jahre 1748) darzutun gesucht, daß der Raum unabhängig von dem Dasein aller Materie eine eigene Realität habe: Kant aber will „nicht den Mechanikern, wie Herr Euler zur Absicht hatte, sondern selbst den Messkünstlern einen überzeugenden Grund an die Hand geben, mit der ihnen gewöhnlichen Evidenz die Wirklichkeit ihres absoluten Raumes behaupten zu können“. Aus dem Umstande, daß Figuren, wie z. B. die der rechten und der linken Hand, einander völlig gleich und ähnlich sein und dennoch nicht in denselben Grenzen beschossen werden können (wie z. B. der rechte Handschuh nicht auf die linke Hand paßt), glaubt Kant den Schluß ziehen zu dürfen, daß der vollständige Bestimmungsgrund einer körperlichen Gestalt nicht lediglich auf dem Verhältnis und der Lage ihrer Teile gegeneinander beruhe, sondern noch überdies auf einer Beziehung gegen den allgemeinen absoluten Raum; der Raum soll demgemäß nicht bloß in dem äußeren Verhältnis der nebeneinander befindlichen Teile der Materie bestehen, sondern etwas Ursprüngliches sein und zwar nicht als bloßes Gedankending, sondern in der Realität. Freilich findet Kant diesen Begriff von ungelösten Schwierigkeiten umgeben, welche nicht lange nachher ihn dazu führten, den Raum für eine bloße Form unserer Anschauung zu erklären, womit der letzte Schritt zum Kritizismus geschah.

II. Schriften aus der Periode des Kritizismus.

De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, dissert. pro loco professionis log. et metaph. ordin. rite sibi vindicando, Regiom. 1770. Der Grundgedanke der Vernunftkritik tritt hier bereits in bezug auf Raum und Zeit, aber noch nicht in bezug auf Substantialität, Kausalität und überhaupt die Kategorien hervor. Auf diese letzteren dehnte Kant denselben erst in den nachfolgenden Jahren aus.

Man kann die beiden Richtungen der Philosophie, die in der letzten Zeit namentlich vertreten waren, und die Kant selbst vertreten hatte, in dieser Dissertation miteinander verbunden sehen, und damit sind manche Hauptresultate der Vernunftkritik vorausgenommen. Die menschliche Erkenntnis ist doppelter Art, ohne daß die eine von der andern abhängig ist, die sinnliche und die intellektuelle. Die erste, die der *sensualitas* entstammt, und deren Gegenstand die *sensibilia* (*phänomena*) sind, stellt die Dinge vor, wie sie erscheinen, in ihrer Relation zum Subjekt. Die letztere bezieht sich auf die *intelligibilia* (*noumena*). Sie entsteht aus der *intelligentia* (*rationalitas*) und erkennt die Dinge, wie sie sind. Bei der sinnlichen Erkenntnis muß man den Stoff von der Form unterscheiden. Die *Materie*, *sensatio*, ist Empfindung, die zwar die Gegenwart von etwas Sinnlichem anzeigt, aber die Beschaffenheit desselben nicht angibt. Diese Empfindungen werden nun geordnet durch Gesetze, welche nicht den einzelnen Empfindungen entstammen, sondern ursprünglich dem Gemüt innewohnen. Damit das Vielerlei des Gegenstandes, welches den Sinn erregt, in das Ganze einer Vorstellung zusammenschmelze, bedarf es eines inneren Prinzips der Seele, wodurch dieses Vielerlei nach festen und eingeborenen Gesetzen eine bestimmte Gestalt annehme. Durch diese Ordnung entsteht die Erscheinung, *apparentia*, und ihre Gesetze sind Zeit und Raum. *Tempus non est obiectivum aliquid et reale, nec substantia, nec accidens, nec relatio, sed subiectiva conditio per naturam mentis*

humanae necessaria quaelibet sensibilia certa lege sibi coordinandi, et intuitus purus. Und ganz ähnlich heißt es vom Raume: *Spatium non est aliquid obiectivi et realis, nec substantia, nec accidens, nec relatio, sed subiectivum et ideale e natura mentis stabili lege proficiscens, veluti schema, omnia omnino externe sensa sibi coordinandi*. Die sinnlichen Erkenntnisse werden dann weiter durch den logischen Gebrauch des Verstandes andern sinnlichen, als den gemeinsamen Begriffen, und die Erscheinungen den allgemeinen Gesetzen der Erscheinungen untergeordnet, und die allgemeinsten Erfahrungsgesetze sind so sinnlicher Natur. Die Erfahrungsbegriffe werden durch Zurückführung auf eine höhere Allgemeinheit nicht zu Verstandesbegriffen im wirklichen Sinne. Diese Erkenntnis, welche aus der vermittelt des *usus logicus* geschehenen Vergleichung mehrerer Erscheinungen hervorgeht, heißt Erfahrung, *experientia*, so daß wir also drei Stufen der sinnlichen Erkenntnis haben. Der Weg von der Erscheinung zur Erfahrung führt nur durch die Überlegung in Gemäßheit des logischen Gebrauchs des Verstandes.

Was nun den Intellekt und seine Erkenntnis anlangt, so wird durch den *usus logicus* des Verstandes eine selbständige Erkenntnis nicht erzeugt. Es gibt aber außer diesem *usus logicus* noch einen *usus realis* des Intellekts, durch welchen Begriffe teils von Gegenständen teils von Beziehungen gegeben werden, die nicht von den Sinnen entlehnt sind und auch keine Form der sinnlichen Erkenntnis enthalten. Es gibt also eine Verstandeserkenntnis, aber keineswegs darf diese als die deutliche und die sinnliche als die verworrene erklärt werden. Die erste Philosophie, welche die Prinzipien des Gebrauchs des reinen Verstandes enthält, ist die Metaphysik, in welcher es keine Erfahrungsgrundsätze gibt. Demnach müssen die in ihr enthaltenen Begriffe nicht in den Sinnen gesucht werden, sondern in der Natur des reinen Verstandes selbst, nicht als angeborene Begriffe, sondern als solche, welche nach den der Seele innewohnenden Gesetzen (indem auf ihre Tätigkeit bei Gelegenheit der Erfahrung geachtet wird) abgezogen, also erworben sind. Solche Begriffe sind die Möglichkeit, das Dasein, die Substanz, die Notwendigkeit, die Ursache usw. mit den entgegengesetzten und korrelaten Begriffen. Diese Begriffe führen nun auf Lehrsätze mit einem bestimmten Inhalt, und so gehen die allgemeinen Grundsätze des reinen Verstandes, wie sie von der Ontologie und der rationalen Seelenlehre geboten werden, in ein Einzelnes aus, was nur mit dem reinen Verstande zu erfassen ist, in ein für alle andern Realitäten dienendes Maß, in die *perfectio noumenon*. Diese ist im theoretischen Sinne das höchste Wesen, Gott, im praktischen Sinne die moralische Vollkommenheit, so daß also auch die Moralphilosophie, soweit sie die ersten Grundsätze zur Beurteilung bietet, nur durch den reinen Verstand erkannt werden kann. Als Ideal der Vollkommenheit ist Gott das Prinzip der Erkenntnis und als wirklich daseiend das Prinzip des Werdens für jede Vollkommenheit. Die niederen Grade der Vollkommenheit können nur durch Beschränkung der höchsten Vollkommenheit bestimmt werden, so daß die Dinge Einschränkungen der Realität Gottes sind. Die Einheit der Dinge, wie sie tatsächlich in der Welt vor uns liegt, besteht in der Wechselwirkung aller ihrer Teile. Aber es genügt nicht die gewöhnliche Annahme des *influxus physicus*, wonach die Gemeinschaft der Substanzen und die übergelenden Kräfte durch ihr bloßes Dasein hinreichend erkannt werden sollen, sondern die Wechselwirkung kann nur statuiert werden unter der Annahme eines gemeinsamen Urgrundes, und dieser ist Gott. *Substantiae mundanae sunt entia ab alio; sed non a diversis, sed omnia ab uno. — Unitas in coniunctione substantiarum universi est consecrarium dependentiae omnium ab uno.* — Kant neigt hier der Metaphysik im alten Sinne zu, obwohl er schon in den „Träumen eines

Geistersehers“ sich gegen eine solche verwahrt hatte und in seinen späteren kritischen Schriften diese Art der Metaphysik ganz verwarf.

In dem Scholion zu § 22 trägt Kant eine Ansicht vor, welche sich nach seiner eigenen Bemerkung der Lehre Malebranches, daß wir alle Dinge in Gott schauen, sehr nähert, jedoch meint er, mit dieser Ansicht die Grenzen der apodiktischen Gewißheit, welche der Metaphysik gezieme, zu überschreiten. Die menschliche Seele wird nämlich nach der hier von Kant geäußerten Ansicht von den äußeren Dingen nur so weit affiziert, und die Welt steht ihrem Anschauen nur so weit ins Unendliche offen, als die Seele mit allen andern Dingen von der Kraft eines Einzigsten erhalten wird. Deshalb nimmt sie die äußeren Dinge nur durch die Gegenwart eben dieser gemeinsamen erhaltenden äußeren Ursache wahr. Daher kann der Raum als die allgemeine und notwendige Bedingung der Mitgegenwart von allem sinnlich Erkannten die *omnipraesentia phaenomenon* genannt werden, und die Zeit in gleicher Weise *causae generalis aeternitas phaenomenon*. Kant nähert sich hier einem Pantheismus, obwohl er in § 19 der Dissertation sagt, die Ursache der Welt sei ein Wesen außerhalb derselben, und nicht die Seele der Welt, ihre Gegenwart in der Welt sei keine örtliche, sondern eine wirksame.

In der Kritik der reinen Vernunft hat Kant den Versuch, die Anschauungen Raum und Zeit als phänomenale Korrelate der göttlichen Allgegenwart und Ewigkeit aufzufassen, nicht mehr gemacht, sondern dieselben als schlechthin nur subjektive Formen betrachtet; er war dazu genötigt, weil er daselbst auch die Relationsbegriffe, das „*Commercium*“ der Substanzen und den Substanzbegriff selbst als etwas bloß Subjektives faßte, also in ihnen nicht mehr (mit Leibniz) eine objektive Basis der subjektiven Raumanschauung finden konnte, und ebenso wenig in der *causae generalis aeternitas* die objektive Basis der subjektiven Zeitanschauung, zumal da ihm nunmehr das Absolute gerade am allerwenigsten als wissenschaftlich erkennbar galt. (Vgl. F. Michelis de I. K. libello, qui de m. s. et i. f. et p. inscribitur, Braunsb. 1870. Ind. lect. Ferner die betreffenden Abschnitte in den zitierten Werken von Paulsen und Riehl. W. J. Eckoff, K.s Inaug.-Dissert. of 1770 transl. into English with an introduction and discussion, Diss., N. York 1894. Herm. Gattermann, Ueb. das Verhältn. v. K.s Inaug.-Diss. vom J. 1770 zu der Krit. d. rein. Vern., Diss., Halle 1899).

Mehr als die Dissertation nähern sich der Kritik der reinen Vernunft die von Pölitz herausgegebenen Vorlesungen über Metaphysik, s. u. S. 308. „Mittheilungen über Kants metaphysischen Standpunkt in der Zeit um 1774“ nach diesen Vorlesungen gibt B. Erdmann, in: Philos. Monatsh., 1884, S. 65—97. S. auch M. Heinze, Vorlesung. K.s üb. Metaph. aus drei Semestern u. S. 309.

Rezension der Schrift von Moscati über den Unterschied der Structur der Thiere und Menschen, aus den Königsb. gelehrten und polit. Zeitgn. 1771, abg. in Reickes Kantiana, S. 66—68. Kant billigt Moscatis anatomische Begründung des Satzes, daß die thierische Natur des Menschen ursprünglich auf den vierfüßigen Gang angelegt sei.

Von den verschiedenen Racen der Menschen, zur Ankündigung der Vorlesungen d. physisch. Geogr. im Sommerhalbj. 1775, Kgsb. (verändert und erweitert in Engels Philosoph. f. d. Welt, 2. Thl., Leipz. 1777, in den späteren Auflagen nicht mehr). Alle Menschen gehören zu einer Naturgattung; die Rassen sind die festesten unter den Abarten. Bemerkenswert ist Kants Äußerung, eine wirkliche Naturgeschichte werde vermutlich eine große Menge scheinbar verschiedener Arten zu Rassen eben derselben Gattung zurückführen und das jetzt so weitläufige Schulsystem der Naturbeschreibung in ein physisches System für den Verstand verwandeln; man müsse eine geschichtliche Naturerkenntnis zu erlangen

suchen, die wohl nach und nach von Meinungen zu Einsichten fortrücken könne. In der Kritik der teleologischen Urteilskraft hat Kant später eben diesen Gedanken von neuem entwickelt.

Ueber das Dessauer Philanthropin, in den Königsbergischen gel. und pol. Ztgn. 1776—1778, bei Reicke, Kantiana, S. 68 ff. (Doch ist nur bei B 1777, welcher Aufsatz, „An das gemeine Wesen“ überschrieben, auch in den „Pädagog. Unterhaltungen“, hrsg. von Basedow und Campe, Dessau 1777, 3. Stück, und danach bei Karl v. Raumer, Gesch. d. Päd., II, S. 287, abgedruckt ist, die kantische Autorschaft genügend gesichert. Bei A dagegen, 1776, einem Aufsatz, der einem Briefe an Wolke beigegeben ist und einen kleinen Beweis liefern soll „von der Achtung darin dero Institut in hiesigen Gegenden zu kommen anhebt“, muß es unsicher erscheinen, ob er von Kant herrührt. Und bei C, das in Gedanken und Ausdruck gemäßiger ist, aber auch vulgärer, ist es sehr zweifelhaft. Der Hofprediger Crichton scheint nach Kants Aufforderung vom 29. Juli 1778, bei R. und Sch. XI, S. 72, den Artikel verfaßt zu haben.) Kant interessiert sich lebhaft für die „weislich aus der Natur selbst gezogene“ Erziehungsmethode des Philanthropins. S. Reicke, Kant und Basedow, im deutschen Museum, 1862, No. 10, u. namentlich O. Schöndörffer, K.s Briefwechsel, Altpreussische Monatsschr., 37, 1900, S. 460 ff.

Kritik der reinen Vernunft, Riga 1781. (Anastatischer Neudruck, Gotha 1905.) In dieses Werk hat Kant (nach einem Briefe an Moses Mendelssohn vom 16. August 1783) das Resultat eines mindestens zwölfjährigen Nachdenkens niedergelegt, die Ausarbeitung aber „binnen vier bis fünf Monaten in grösster Aufmerksamkeit auf den Inhalt, aber weniger Fleiss auf den Vortrag und Beförderung der leichten Einsicht für den Leser zu Stande gebracht“, indem er wahrscheinlich manche früheren Aufzeichnungen mit verwandte. — Die Briefe an Marcus Herz bringen einige Notizen über den Fortgang des Werkes und über die Ursachen seiner Verzögerung. Über die schließliche Ausarbeitung des Werkes gehen die Ansichten auseinander, namentlich darüber, ob sie in das Jahr 1779, etwa Mai bis September, falle, oder in die erste Hälfte des Jahres 1780, für welche letztere Datierung die Gründe überwiegen. S. darüber besonders E. Arnoldt, Kritische Exkurse im Gebiete der Kantforsch. 3. Abhandl.: D. äußere Entstehung und die Abfassungszeit der Kr. d. r. V., Resultate S. 186—189, und E. Adickes in seiner Ausgabe der Kr. d. r. V. und den „Kant-Studien“ II: Ueber die Abfassungszeit der Kr. d. r. V.; auch Vaihinger, A. f. G. d. Ph. IV., S. 724—729. — Die zweite, ausgearbeitete Auflage erschien ebend. 1787; die späteren Auflagen bis zur siebenten, Leipz. 1828, sind unveränderte Abdrücke der zweiten. Ein Abdruck dieser zweiten ist auch die mit einer Einleitung über Kants Leben und Werke von Rob. Zimmerman, Lpz. und Wien 1890 erschienene Ausgabe (Meyers Bibliographisches Institut). — Kants Krit. d. rein. V. Nachträge. Aus K.s Nachlass herausgeg. v. B. Erdmann, Kiel 1881. (Gegen 200 Randbemerkungen aus K.s Handexemplar der 1. Aufl. der Kr. d. r. V., ohne besonderen Wert für das bessere Verständnis der kantischen Lehre.) Johs. Wolf, Verh. der beiden ersten Auflag. der Kr. d. r. V. zueinander. Mit Unterstützung der Kantgesellsch. herausg., Halle 1905.

In den Gesamtausgaben der Werke, namentlich auch in den Separatausgaben der Krit. d. r. V. von Kehrbach und B. Erdmann (Lpz. 1878, 3. Aufl. 1884) sind die Differenzen zwischen beiden Ausgaben vollständig angegeben. — Rosenkranz wie neuerdings Kehrbach legt die erste Auflage zugrunde und gibt die in der zweiten Auflage eingetretenen Änderungen an; Hartenstein und Kirchmann sowie Erdmann dagegen fügen in ihren Ausgaben dem Abdruck der zweiten Auflage die Varianten der ersten bei. Dieses entgegengesetzte Verfahren hängt mit der Ver-

schiedenheit des Urteils über den Wert beider Ausgaben zusammen. Rosenkranz bevorzugt die erste, indem er mit Michelet, Schopenhauer (s. Drei Briefe Schopenhauers an Karl Rosenkranz betreff. d. Gesamtausgabe von K.s WW., mitgeth. v. R. Reicke, Altpreuss. Staatsschr. XXVI) und anderen in der zweiten Auflage Änderungen des Gedankens zum Nachteil der Konsequenz zu finden glaubt; Hartenstein aber sieht darin im Anschluß an Kants eigene Aussage (in der Vorrede zur zweiten Aufl.) nur Änderungen der Darstellung zur Abwehr hervorgetretener Mißverständnisse und zur Erleichterung der Auffassung. Vgl. Ueberwegs Diss. de priore et posteriore forma Kantianae Critices rationis purae, Berol. 1862, worin dieser die Richtigkeit des kantischen Selbstzeugnisses im einzelnen nachzuweisen sucht, sowie B. Erdmann, Kants Criticismus in der ersten und in der zweiten Auflage der Krit. d. r. V., Lpz. 1878, nach welchem die Veränderungen nicht den kritischen Hauptzweck, nämlich zu beweisen, daß es keine transzendente Erkenntnis der Dinge aus Vernunft geben könne, treffen, sondern in der zweiten Auflage nur auf Kosten dieses Hauptzweckes die positive Seite, die Grundlegung für eine Metaphysik als Wissenschaft, und die realistische Seite, das Dasein von affizierenden Dingen, mehr hervorgehoben wird. — Kant hatte allerdings in der zweiten Auflage der Vernunftkritik, wie schon in den 1783 erschienenen „Prolegomena“, namentlich die realistische Seite seines Lehrbegriffs, die in demselben aber von Anfang an lag, und die er auch für den aufmerksamen Leser deutlich genug bezeichnet hatte, die aber von flüchtigen Lesern verkannt worden war, stärker betont. Man tut Kant Unrecht, wenn man hierin eine wesentliche Änderung seines Gedankens, die er selbst mißkennt oder gar, wie Schopenhauer meint, heuchlerisch verleugnet habe, erblicken will. — Brauchbare Ausgaben der Kr. d. r. V. mit Einleit. und Anmerkung. von Erich Adickes und von K. Vorländer, letztere mit Registern, in der Absicht, den Anfängern das Studium zu erleichtern, — und die Berliner Ak. Ausgabe, s. ob. S. 286. Den ausführlichen Kommentar v. H. Vaihinger s. u. S. 321. — Über den Inhalt der Kritik der reinen Vernunft sowie der andern Hauptwerke soll nicht in dieser vorläufigen Übersicht, sondern in der Darstellung des kantischen Lehrgebäudes referiert werden.

Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, Riga 1783. Den Hauptinhalt dieser Schrift hat Kant später in die zweite Auflage der Kritik der reinen Vernunft hineinverarbeitet. Gegen eine in der Zugabe zu den Gött. Anzeigen von gelehrten Sachen 19. Januar 1782 erschienene, von Garve verfaßte, aber vor dem Abdruck von Feder verstümmelte (später, Anhang zu dem 37.—52. Bande der Allgemeinen deutschen Bibl., Abth. 2. S. 838—862, in ihrer ursprünglichen Gestalt veröffentlichte) Rezension der Kritik d. r. V., die das realistische Element in Kants Ansicht übersehen und Kants Lehre der berkeleyischen zu nahe gerückt hatte, hebt Kant eben jenes Element, welches er ursprünglich als etwas allgemein Anerkanntes mehr vorausgesetzt als erörtert hatte, kräftig hervor. Über die ganze Angelegenheit der Rezension s. A. Stern in der oben S. 243 angeführten Dissertation und namentlich E. Arnoldt, Vergleichung der Garveschen und der Federschen Rezension über die Kr. d. r. V., Kritische Exkurse im Gebiete der Kantforschung, S. 5—62 ferner: Garves erster Brief und Kants Antwort, ebd., S. 63 bis 98. In der Vorrede der Prolegomena erzählt Kant, wie er durch Humes Bedenken gegen den Kausalbegriff aus dem „dogmatischen Schlummer“ zuerst geweckt worden sei; an dem Funken, den der Skeptiker austreute, habe das kritische Licht sich entzündet. In § 13 benutzt Kant dieselbe Bemerkung über symmetrische Figuren, aus welcher er 1768 die absolute Realität des Raumes zu erweisen suchte, zu einer Stütze seiner nunmehrigen Behauptung, daß Raum und

Zeit bloße Formen unserer sinnlichen Anschauung seien. Mit Recht sagt Gauss, Gött. gel. Anz. vom 15. April 1831, daß in jener an sich richtigen Bemerkung ein Beweis für die Meinung, daß der Raum nur Anschauungsform sei, nicht liege.

B. Erdmann sucht in der Einleitung zu seiner Ausgabe von Kants Prolegomena, Lpz. 1878, nachzuweisen, daß der Text dieser Schrift in zwei nach Ursprung und Absicht verschiedenartige Bestandteile zerfalle, 1) in einen erläuternden Auszug aus der Krit. d. r. V., 2) in eine Entgegnung auf die oben erwähnte Rezension. Diese Abwehr sei in Zusätzen und Einschiebseln in den schon fertigen Auszug eingefügt worden. Doch ist diese Hypothese Erdmanns widerlegt durch Emil Arnoldt, Kants Prolegomena nicht doppelt redigirt, Berlin 1879. S. auch dazu H. Vaihinger, die Erdmann-Arnoldtsche Controverse über Kants Prolegomena, in: Philos. Monatsh. 1880, S. 44—71. S. ferner B. Erdmann, Einleitung zu der Ausgabe der Prolegomena in der Ausgabe der Berliner Akademie und historische Untersuchungen über Kants Prolegomena, Halle 1904. O. Schöndörffer, K.s Briefwechsel, Altpr. Monatsschr., 37, 1900, S. 464—475, der die Sache in folgender Weise richtig stellt: Kant wollte allerdings bald nach Erscheinen der K. d. r. V. einen populären Auszug aus dieser geben in einer für Laien verständlichen Form; kurze Zeit darauf trug er sich mit dem Gedanken, ein Lehrbuch der Metaphysik nach kritischen Grundsätzen zum Gebrauch für akademische Vorlesungen abzufassen. Zu beiden kam er nicht, wohl aber veranlaßte ihn die Garve-Federsche Rezension, aus der er sah, daß seine Kritik auch für Lehrer zu schwer geschrieben sei, die Prolegomena abzufassen, „nicht für Lehrlinge, sondern für künftige Lehrer“, und zwar in analytischer Methode, um die in der Kritik herrschende Dunkelheit zu beseitigen. — Eine Anzahl von Inkongruenzen und Inkonvenienzen, die sich in §§ 2 und 4 der Prolegomena finden, hebt H. Vaihinger durch Annahme einer Blattversetzung, Philos. Monatsh. 1879, S. 321—332. Dagegen J. H. Witte, die angebliche Blattversetzung in K.s Prolegg., in Philos. Monatsh. 1883, S. 145—174, hiergegen wieder Vaihinger, ebd. S. 401—416, und abermals gegen ihn Witte, ebd. S. 597—614. — In dem Nachlaß Scheffners haben sich zwei von Kant beschriebene Foliobogen gefunden, die Arbeiten zu den Proll. enthalten und sich auf denselben Abschnitt beziehen, nämlich auf die „Probe eines Urtheils über die Kritik“, das vor der Untersuchung vorhergeht. Der eine enthält beinahe den Wortlaut dieses Stücks, der zweite ist als Entwurf anzusehen. Warda gibt den genauen Abdruck beider Stücke. S. Altpreuss. Monatsschr., 37, S. 533 f.

Ueber Schulz' (Prediger zu Gielsdorf) Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religion, im „Raisonniren den Bücherverzeichniss“, Kgsb. 1783, No. 7. Kant verwirft von seinem kritischen Standpunkte aus die auf eine konsequente Durchführung der leibnizischen Prinzipien der Stufenordnung der Wesen und des Determinismus hinauslaufende Psychologie und Ethik. Für Kant fällt jetzt der Determinismus mit dem Fatalismus zusammen, und statt einer Stelle in der Stufenordnung vindiziert er jetzt dem Menschen eine Freiheit, die denselben „gänzlich ausserhalb der Naturkette setze“. (Über die spätere Amtsentsetzung jenes charaktervollen Mannes durch einen Willkürakt des Ministeriums Wöllner handelt Volkmar, Religionsprocess des Predigers Schulz zu Gielsdorf, eines Lichtfreundes des 18. Jahrh., Leipzig 1845.)

Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, in der Berlinischen Monatsschrift, 1784, im Novemberheft (vgl. Frz. Rühl, über K.s Idee zu einer allgem. etc., in: Altpreuss. Monatsschr., Bd. 18, S. 333—342). Be-

antwortung der Frage: Was ist Aufklärung? ebend. im Dezemberheft. Kants Antwort lautet: Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne die Leitung eines andern zu bedienen; selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines Andern zu bedienen; *sapere aude!*

Rezension von Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit in der (Jenaischen) Allg. Litteraturztg. 1785. Kant verwirft hier von seinem Kriticismus aus, indem er Natur und Freiheit schroff voneinander sondert, Betrachtungen, die auf der Voraussetzung einer wesentlichen Einheit beider ruhen; die Kritik, die sich gegen Herder kehrt, ist in gewissem Sinne zugleich auch eine Reaktion des späteren Standpunkts Kants gegen seinen eigenen früheren. Ueber die *Vulcane im Monde*, Berl. Monatsschr., März 1785. Von der Unrechtmässigkeit des Büchernachdrucks, ebend. Mai 1785. Ueber die Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace, ebend. Nov. 1785.

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Riga 1785 u. ö., 4. Aufl. 1797. Kant will in dieser Schrift das oberste Prinzip der Moralität aufsuchen und feststellen.

Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Riga 1786 u. ö. (3. Aufl. Leipzig 1800). Neue Ausg. von Al. Höfler, Leipzig 1900, s. unt.

Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte, Berl. Monatsschr., Januar 1786. Ueber (Gottl.) Hufelands Grundsatz des Naturrechts, Allg. Littztg. 1786. Was heisst, sich im Denken orientiren? Berl. M., Oct. 1786 (welche Frage Kant dahin beantwortet: sich bei der Unzulänglichkeit der objektiven Prinzipien der Vernunft im Fürwahrhalten nach einem subjectiven Prinzip derselben bestimmen: wir irren nur dann, wenn wir beides verwechseln, mithin Bedürfnis für Einsicht halten). Einige Bemerkungen zu Jacobs „Prüfung der mendelssohnschen Morgenstunden“, in eben dieser Schrift von Jacob, nach der Vorrede. S. über diesen Jacob oder Jakob weiter unten.

Im J. 1786 oder 1788 hielt Kant bei der Niederlegung des Rektorats eine Rede: *De medicina corporis quae philosophorum est*, die veröffentlicht ist von Joh. Reicke in d. Altpreuss. Monatsschr., Bd. 18, Heft 3 u. 4, S. 293 bis 309, auch separat erschienen, Königsb. 1881.

Ueber den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie, in Wielands deutschem Mercur, im Januar 1788.

Kritik der praktischen Vernunft. Riga 1788; 6. Aufl. Leipz. 1827. Vgl. C. Th. Michaelis, zur Entsteh. der K. d. prakt. V., Pr., Berl. 1893. S. auch ob. S. 286.

Einen kurzen Aufsatz über Aug. Heinr. Ulrichs Eleutheriologie oder über die Freiheit u. Nothwendigkeit, Jena 1788, hatte Kant geschrieben und ihn Kraus übergeben, um daraus eine Rezension anzufertigen. Diese erschien in der Allgem. Litteraturzeitung 25. April 1788. Den Versuch, das Kantische aus dieser Rezension herauszulösen, hat H. Vaihinger gemacht in: Philos. Monatsh. 1880, S. 192 bis 209: Ein bisher unbekannter Aufsatz von Kant über die Freiheit. Ulrich, 1746 in Rudolstadt geb. und 1813 in Jena als Prof. der Philos. gestorben, stand im wesentlichen auf dem leibniz-wolffschen Standpunkt, nahm aber in seinen *Institutiones logicae et metaphysicae*, Jena 1785, mancherlei von Kant an. In seiner Eleutheriologie bekämpft er die kantische Freiheitslehre.

Kritik der Urtheilskraft, Berlin und Libau 1790: 2. Aufl. Berlin 1793, 3. 1799. Separatausgabe von Benno Erdmann, Leipzig 1880, mit Zugrundelegung des Textes der 2. Aufl. Der Herausgeber schickt dem Texte eine ausführliche

Einleitung voraus. Ausg. in d. Philos. Biblioth. ob. S. 286. Carl Theodor Michaelis, Zur Entstehung von Kants Kritik d. Urtheilskraft, 1. Theil, Pr., Berlin 1892. S. auch Otto Schlapp in d. unten zu erwähnenden Schrift.

Ueber eine Entdeckung (Joh. Aug. Eberhards), nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll, Kgsb. 1790 (eine von persönlicher Gereiztheit zeugende und den Gegner wohl über Gebühr verdächtigende Antikritik, die aber für die Erkenntnis des Verhältnisses der Lehre Kants zum Leibnizianismus von beträchtlichem Werte ist). Eine Schrift von E. Ferber 1894, s. u. S. 324. Ueber Schwärmerei und die Mittel dagegen, Kgsbg. 1790, in Borowskis Schrift: Cagliostro, einer der merkwürdigsten Abenteuer unseres Jahrhunderts.

Einen Aufsatz Kants über drei Abhandlungen Kästners im Philosoph. Magazin 1790, 2. Bd., hat W. Dilthey herausgegeben und besprochen: Aus den Rostocker Kant-Handschriften II, A. f. G. d. Ph. III, S. 79–90. S. dazu dens., K.s Aufs. üb. Kästner u. s. Antheil an e. Recension von Johannes Schultz in der Jenaer Litter. Zt., ebd., S. 275–281. Kästner hatte sich in den Aufsätzen gegen Kants Raumlehre gewandt. Zwei weitere Aufsätze Kants, die von Schultz für die genannte Rezension vom 2. Bande des von Eberhard herausgegebenen Philos. Magazins benutzt wurden, sind neuerdings aufgefunden worden. S. Dilthey, Kantst., III, 367 f.

Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee, Berl. Monatsschr., Sept. 1791.

Über die von der K. Akad. d. Wissensch. zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisaufgabe: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibniz' und Wolffs Zeiten gemacht hat? Herausg. von F. Th. Rink, Kgsb. 1804. Kant sucht hier, ohne speziell auf Leistungen anderer einzugehen, die Bedeutung des Fortschritts vom leibniz-wolffschen Dogmatismus zum Kritizismus nachzuweisen. Die Schrift ist nicht zur Preisbewerbung eingesandt worden.

Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Kgsb. 1793, 2. Aufl. ebd. 1794. Der erste Abschnitt: „Vom radicalen Bösen“ erschien zuerst im Aprilheft des Jahrgangs 1792 der Berlinischen Monatsschrift. Zwei bisher ungedruckte Vorreden der Schr. s. A. f. G. d. Ph. in d. 3. Stück der Beiträge aus den Rostocker Kant-Handschriften von Wilh. Dilthey, S. 430 ff. Über das zum Druck gegebene und mit dem Vidi Hennings versehene Manuskript zu dieser Schrift, namentlich auch über Kants Korrekturen in ihm s. die oben S. 278 angeführte Abhandlung Em. Arnolds.

Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, Berl. Monatsschr. Sept. 1793. Kant verwirft diese Maxime, sofern sie Tugend- oder Rechtspflichten betreffe, als verderblich für die Moralität im privaten Verkehr wie in bezug auf Staatsrecht und Völkerrecht.

Über Philosophie überhaupt, am Ende von Jacob Sigismund Becks Auszug aus Kants kritischen Schriften, Bd. 2, Riga 1794. Ursprünglich als Einleitung zur Kritik der Urteilkraft geschrieben, dann aber wegen des zu großen Umfangs als solche verworfen, später Beck zur Benutzung für dessen Auszug aus Kants kritischen Schriften überlassen. Beck gibt nicht das ganze Manuskript, sondern nur das, was er Eigentümliches darin fand, doch dies als wörtlichen Auszug aus dem Manuskript. S. darüber W. Dilthey unten bei Beck.

Etwas über den Einfluss des Mondes auf die Witterung, Berlinische Monatsschrift, Mai 1794. Das Ende aller Dinge, ebd. Juni 1794.

Zum ewigen Frieden, ein philos. Entwurf, Kgsb. 1795, neue verm. Auflage 1796. S. F. Standinger, K.s Tractat zum ewigen Frieden, Kantst. I, S. 301–314.

Zu Sömmering über das Organ der Seele, Kgsb. 1796. Kant spricht die Vermutung aus, daß das die Gehirnhöhlen erfüllende Wasser die Übertragung der Affektionen von einer Gehirnfaser auf andere vermitteln möge.

Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Tone in der Philosophie, Berl. Monatsschr., Mai 1796. (Gegen platonisirende Gefühlsphilosophen.) Ausgleichung eines auf Missverständnis beruhenden mathematischen Streits, ebd. Oct. 1796. (Wenige Worte zur Deutung eines nach dem Wortsinn unzutreffenden Ausdrucks, den Kant gebraucht hatte; er will denselben aus dem Zusammenhang zum Richtigen gedeutet wissen.) Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie, Berl. Monatsschr., Dec. 1796. (Gegen Joh. Georg Schlosser.)

Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, Kgsb. 1797, 2. Aufl. 1798. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, Kgsb. 1797, 2. Aufl. 1803. Diese beiden zusammengehörigen Schriften tragen den gemeinschaftlichen Titel: Metaphysik der Sitten (Theil I und II).

Ueber ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen, Berl. Blätt. 1797.

Der Streit der Facultäten, worin zugleich die Abhandlung enthalten ist: Von der Macht des Gemüths, durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein, Kgsb. 1798; besonders hrsg. und mit Anmerk. versehen von C. W. Hufeland, Lpz. 1824 und seitdem in vielen Auflagen. Zu d. „Streit der Fac.“, s. d. unt. S. 330 zitierte Schr. Romundts, der Professorenkant.

Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Kgsb. 1798. Kant sagt in der Vorrede, eine Lehre von der Kenntnis des Menschen, systematisch abgefaßt (Anthropologie), könne dies entweder in physiologischer oder in pragmatischer Hinsicht sein. Die physiologische Menschenkenntnis gehe auf die Erforschung dessen, was die Natur aus dem Menschen mache, die pragmatische auf das, was er, als freihandelndes Wesen, aus sich selber mache. Zur Erweiterung der für eine solche Anthropologie nötigen Menschen- und Weltkenntnis, meint Kant, könne eine große Stadt hinreichen, die Mittelpunkt eines Reichs sei, in welcher die Landeskollegien der Regierung desselben, auch eine Universität zur Kultur der Wissenschaften sich befänden, und die die Lage zum Seehandel zur Vergünstigung des Verkehrs habe — kurzum eine Stadt, wie Königsberg. Hier könne man, auch ohne zu reisen, die nötigen Kenntnisse erwerben. — Zwei Nachschriften von Kants Vorlesungen über diesen Gegenstand sind veröffentlicht worden: I. Kants Anweisung zur Menschen- und Weltkenntnis. Nach dessen Vorlesungen im Winterhalbjahre 1790/91, hrsg. von Fr. Chr. Starke 1831 (ziemlich wertlos), und: I. Kants Menschenkunde oder philosoph. Anthropologie nach handschriftlichen Aufzeichnungen, hrsg. von dems. 1831 (nach einer von Kant früher, frühestens im Winter 1779/80 [s. P. Menzer, Kantst., III, S. 65 ff.] gehaltenen Vorlesung über Anthropologie, ausführlicher als Kants eigene Ausgabe und wertvoll). — S. auch E. Arnoldt, Kants Vorlesungen über Anthropologie, Kritische Excurse im Gebiete der Kant-Forschung, S. 262—282. Kant als Anthropolog ist behandelt von Barach, s. u. Litt. a. d. J. 1872. Gerland s. nächste Seite. Vgl. B. Erdmanns Einleitung zu Reflex. K.s, I.

Vorrede zu Jachmanns Prüfung der kantischen Religionsphilosophie in Hinsicht auf die ihr beigelegte Aehnlichkeit mit dem reinen Mysticismus, Kgsb. 1800, abgedruckt in Reickes Kantiana, S. 81, 82. S. den Entwurf dazu bei Warda in den unten S. 309 genannten Vorträgen.

Nachschrift eines Freundes zu Heilsbergs Vorrede zu Mielkes liththausischem Wörterbuch, Kgsb. 1800, abgedruckt ebd., S. 82, 83.

I. Kants Logik, hrsg. von J. B. Jäsche, Kgsb. 1800, auch in Kirchmanns

Philos. Biblioth., in 3. Aufl. neu herausg. mit einer Einleitung sowie mit einem Personen- und Sach-Register versehen von Walter Kinkel, Leipzig 1904. — Jäsche, s. über ihn weiter unten, war von Kant beauftragt worden, seine Logik, wie er sie in seinen Vorlesungen vorgetragen, zu einem kompendiösen Handbuch für den Druck zu bearbeiten. Er hat dazu das mit Papier durchschossene Exemplar von Meiers Auszug aus der Vernunftlehre, das Kant für seine Vorlesungen gebrauchte und mit außerordentlich zahlreichen handschriftlichen Bemerkungen, Erläuterungen, Ausführungen kürzerer und längerer Art versehen hatte, benutzt, wahrscheinlich aber auch ein oder mehrere Nachschreibehefte aus den kantschen Vorlesungen. Im ganzen hat er die kantischen Gedanken vorge- tragen, ist aber insofern willkürlich verfahren, als er betreffs der Ausführung, Darstellung und Anordnung sich nicht an Kant gehalten hat. — Ein eigentliches Werk Kants liegt uns also in dieser Logik nicht vor.

I. Kants Physische Geographie. Auf Verlangen des Verf.s herausg. u. zum Theil bearbeitet von Fr. Theod. Rink, 2 Bände, Kgsb. 1802—1803. Schon vorher hatte eine Veröffentlichung dieser Vorlesungen ohne Bewilligung Kants begonnen unter Beihilfe eines unbekannten Gelehrten: I. Kants Phys. Geogr., Mainz und Hamburg bei Gottfr. Vollmer, 1. u. 2. Bd. 1801 u. 1802, 3. u. 4. Bd. 1803 u. 1805. Trotzdem, daß Kant selbst seinen Schüler Rink als seinen Beauftragten öffentlich bezeichnete, stritten sich doch Vollmer und Rink in ärgerlicher Weise darum, wer der rechtmäßige Herausgeber sei. Ferner wurde K.s Phys. Geographie herausgegeben „für Freunde der Welt- und Länderkunde“ von K. G. Schelle, Leipzig 1803, neue Titelauf. 1807, sodann von Schall, Hamburg, s. a. Neuerdings in der Philosophischen Bibliothek in 2. Aufl. mit Einleit., Anmerkungen sowie einem Personen- und Sachregister versehen von Paul Gedan, Leipzig 1905. Vgl. Reuschle a. a. O. S. 62—65; „Das Ausland“, 1868, No. 24, und K. Dietrich. K.s Auffassung der physisch. Geogr. als Grundlage der Gesch., Jena 1875. Joh. Unold, Die ethno- und anthropogeograph. Anschauungen von I. Kant und J. R. Forster, Inaug.-Diss., Leipzig 1886. F. W. Paul Lehmann, K.s Bedeutung als akademischer Lehrer der Erdkunde, Vortrag auf dem 6. Geographentag, Leipzig 1886. E. Arnoldt, K.s Vorlesungen über physische Geographie und ihr Verhältniss zu seinen anthropolog. Vorlesungen, Krit. Excursus im Gebiete der Kant-Forschung, S. 283—369. G. H. Schöne, Die Stellung I. Kants innerhalb der geograph. Wissenschaft, Diss., Leipzig 1896. G. Gerland, I. K., s. geographischen u. anthropologischen Arbeiten, Kantst., X, S. 1—43, 417—517. Kaminski, Über Kants Schriften zur phys. Geographie, Kgsb. 1905. So große Vorliebe Kant auch für die Geographie gehabt, und so oft er auch Vorlesungen unter großem Beifall über sie gehalten hat, so sind seine Leistungen auf diesem Gebiet doch in keiner Weise gleichwertig mit denen auf philosophischem.

Kant über Pädagogik, hrsg. von Rink, Kgsb. 1803. Mit Einleitung und Anmerkungen von O. Willmann. in der Pädagog. Bibliothek, hrsg. von K. Richter, Band X, Lpz. 1874 u. ö., ferner von Th. Voigt, Langensalza 1878. S. Prosch, D. Pädagogik K.s, in: Ztschr. f. d. Realschulwes., IX, 1884, 2. H. S. andere Arbeiten weiter unten bei der Literatur nach der Religionsphilosophie.

Ein Manuskript, an dem Kant in seinen letzten Lebensjahren arbeitete, aus etwa 100 Foliobogen bestehend, das den „Uebergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik“ zum Gegenstand hat, ist zuerst durch Rud. Reicke in der Altpreuss. Monatsschr. 1882, 1883 und 1884, „Ein ungedrucktes Werk von Kant aus seinen letzten Lebensjahren“, teilweise zum Abdruck gekommen, ist aber bisher noch nicht vollständig veröffentlicht. Die Absicht, aus den verschiedenen Convoluten eine Darstellung als

den eigentlichen Inhalt des Ganzen zu gewinnen, hatte der Herausgeber aufgeben müssen. Dieser Übergang sollte eine besondere Wissenschaft ausmachen, die sich von den beiden Wissenschaften, die sie verbindet, unterschiede, das, was in den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaften a priori durch Begriffe festgestellt wurde, auf die wirklich vorhandenen Kräfte in der Natur anwendete und für die letzteren die Grundsätze aufstellte, die allein ein geordnetes Ganzes derselben ermöglichen. Es wird eine im ganzen Welttraum kontinuierlich verbreitete Materie „postulirt“, die aber, nenne man sie nun Äther oder Wärmestoff, nicht bloße Hypothese sei; denn ohne sie würde es nicht möglich sein, Erfahrung zu machen. Kurd Lasswitz meint in seiner Geschichte der Atomistik, II, S. 391, diese Propädeutik zur Physik im kantschen Sinne am besten als Protophysik bezeichnen zu können. Siehe Robert Haym, Preuss. Jahrbücher, I, 1858, S. 80—81, Schubert, Neue Preuss. Prov.-Blätt., Kgsb. 1858, S. 58—61, besonders Rud. Reicke, Altpreuss. Monatsschr., Bd. I, 1861, S. 742—749. A. Krause, I. K. wider Kuno Fischer, zum erstenmal mit Hilfe des verloren gewesen kantschen Hauptwerkes: Vom Uebergang von der Metaph. zur Physik, vertheidigt, Lahr 1884; s. dazu K. Fischer, Das Streber- und Gründerthum in der Litteratur, Vademecum f. Hrn. Past. Krause, Stuttg. 1884. Albr. Krause, das nachgelassene Werk I. K.s: Vom Uebergange von den metaphysischen Anfangsgründen u. s. w. mit Belegen populär wissenschaftlich dargestellt, Frankfurt am Main und Lahr 1888, s. dazu die Besprechung von E. König, Philos. Monatsh. 1889, S. 459—472. P. d'Ercole, K. Fischer e il manoscritto inedito di Kant, in: La filos. delle sc. Ital., vol. 31, 1885. Ferd. Rosenberger, Ueberg. etc. Nachgelassenes Werk von I. K., Vortrag (aus den Berichten des freien deutschen Hochstifts). Julius von Pflugk-Hartung, Paläographische Bemerkungen zu Kants nachgelassenen Handschriften, A. f. G. d. Ph., II, S. 31—44. M. Kosack, Das ungedruckte kantsche Werk: „Der Uebergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik“, vom Standpunkt der modernen Naturwissenschaften aus betrachtet, Diss., Götting. 1894. F. Tocco, Dell' Opera postuma di E. K. sul passaggio della Metafisica della N. alla Fisica, Kantst., II, 1894, S. 69—89, 277—289; ders., L'opera postuma di E. K., Rivista filos. I, 1899. Übrigens gehören Teile des Manuskripts einem zweiten unvollendeten Werke Kants an, das eine Zusammenfassung der ganzen theoretischen und praktischen Philosophie sein sollte und von Kant meist bezeichnet wird als „der Transscendentalphilosophie höchster Standpunkt im System der Ideen: Gott, die Welt und der Mensch“, aber auch als „System der reinen Philosophie in ihrem Zusammenhang“. Es werden darin der Gottesbegriff und das Ding an sich öfter berührt und beide sehr bestimmt als erdichtet behandelt. Vgl. Vaihinger, A. f. G. d. Ph., IV, S. 734 f.

Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre, herausgegeben von Pölit, 1817, 2. Aufl. 1830. Vgl. Walter B. Watermann, Kants Lectures on the philosophical Theory of Religion, Kantst., III, S. 300—310; derselbe, The Ethics of K.s Lectures on the ph. Th. of R., ebd. III, S. 415 f. Die hier herausgegebenen Vorlesungen sind höchstwahrscheinlich im Winter 1783/84 gehalten worden. Wenigstens hat ein noch erhaltenes Heft, das mit ihnen vielfach ganz übereinstimmt, als Anfangsdatum der Vorlesung den 13. November 1783.

Kants Vorlesungen über die Metaphysik, herausgegeben von demselben, 1821. Diese letzteren nach Nachschreibebüchern z. T. aus der zweiten Hälfte der siebziger Jahre (Kosmologie, Psychologie, Theologie), z. T. wahrscheinlich aus dem Winter 1790/91 (Ontologie). Ausführlich behandelt die Vorlesungen Kants über Metaphysik E. Arnoldt, Kritische Exkurse im Gebiete der Kant-Forschung, S. 370—516, indem er den allgemeinen Charakter der kantschen Collegia und des

metaphysischen Kollegs bespricht, als letzte unter ihnen eine sonst unbekannte aus dem Winter 1794/95, und hierauf einige aus Kants metaphysischen Kollegien überlieferte Ansichten vom Standpunkte des in den Druckschriften niedergelegten Kritizismus einer genaueren Prüfung unterwirft. (Emil Arnoldt, einer der gelehrtesten und gewissenhaftesten Kantforscher, war geboren am 6. Febr. 1828 in Plibischken, habilitierte sich 1874 in Königsberg, wurde aber wegen freimütig in seiner Jugend geäußelter Ansichten von der preußischen Regierung nie befördert, gab deshalb 1879 seine Vorlesungen auf; den ihm 1904 beim Kantjubiläum angebotenen Professortitel wies er zurück. Er starb am 31. Mai 1905. Vgl. Otto Schöndörffer, Emil Arnoldt, *Altpruss. Monatsschrift*, 42, 1905, S. 522—537.) — M. Heinze, Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern, Leipzig 1894 (Abhandlungen der königl. Sächs. Gesellschaft d. W.). Behandelt zunächst Äußeres über die Manuskripte, stellt die Zeit der betreffenden Vorlesungen nach Möglichkeit fest, indem er für die eine die zweite Hälfte der siebziger Jahre (s. dazu Menzer, *Kantst.*, der die Vorlesung in 1778/79 oder 1779/80 setzt), für die zweite den Winter 1790/91 und für die dritte Anfang der neunziger Jahre annimmt, referiert über den Inhalt der drei verschiedenen Vorlesungen und teilt in den Beilagen größere Stücke aus den dreien mit. Die Abweichungen der späteren Vorlesungen von den veröffentlichten Schriften Kants erklärt er auf die oben S. 281 angegebene Weise. Für die Entwicklungsgeschichte Kants werden wohl nur die vor der Veröffentlichung seiner kritischen Schriften gehaltenen Vorlesungen Bedeutung haben können. Vgl. noch B. Erdmann, eine unbeachtet gebliebene Quelle zur Entwicklungsgeschichte Kants in: *Philosoph. Monatsh.* 1883, S. 129—144 (s. auch oben S. 300), und Rob. Hoar, Ein unaufgeklärtes Moment in der kantischen Philosophie, *Philos. Monatsh.*, 29, 1893, S. 278—291.

Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie (wertvoll, für die Darstellung der kantischen Philosophie noch nicht voll ausgenutzt). Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen herausgegeben von Benno Erdmann, 1. Band, 1. Heft: Reflexionen zur Anthropologie, Leipzig 1882. (Aus Kants Handexemplar von A. G. Baumgartens *Metaphysica*) 2. Band, Reflexionen zur *Krit. d. r. V.*, Leipzig 1884, mit einer längeren Einleitung über die Entwicklungsperioden von Kants theoret. Philosophie.

Lose Blätter aus Kants Nachlaß, mitgeteilt von Rud. Reicke, Königsb. 1889, 2. Heft 1895, 3. Heft 1899, früher schon in: *Altpr. Monatsschr.*, 24, 25, 28, 30, 31, 35. Im ersten Heft 92, im zweiten 101 größere und kleinere von Kant herrührende Stücke, im dritten Heft 28 Blätter, größtenteils aus dem Besitze der Kgl. und Universitätsbibliothek in Königsberg, die sich auf das Verschiedenste beziehen, auf Physik und Mathematik, auf Moral und Rechtslehre, auf allgemeine Gegenstände der Politik und des Staatsrechts, auf Religionsphilosophie und natürliche Theologie, auch z. T. als Vorarbeiten zur Kritik der reinen Vernunft, zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, zum Streit der Fakultäten zu betrachten sind, aus den verschiedensten Zeiten stammen und ein reiches Material für die weitere Kant-Forschung bieten. S. dazu H. Vaihinger, Mitteilungen aus dem kantischen Nachlasse, *Zeitschr. f. Philosoph.*, 96, 1889, S. 1—27; Herm. Cohen, Zur Orientirung in den losen Blättern aus Kants Nachlass, *Philos. Monatsh.*, 26, 1890, S. 287—323 und namentlich E. Adickes, Lose Blätter aus K.s Nachlass, *Kantst.*, I, S. 230—263.

Einiges findet sich bei Arthur Warda, die Kant-Manuskripte im Prussia-Museum, zwei Vorträge, *Altpr. Monatsschr.*, 36, 1899, S. 336—367.

Außerdem enthalten die Gesamtausgaben Briefe, Erklärungen und andere kleinere schriftliche Äußerungen Kants. Briefe zu schreiben liebte Kant

im ganzen und großen nicht. Doch ist uns eine immerhin stattliche Zahl solcher Briefe erhalten. Gegen 80 waren in den bisherigen Gesamtausgaben der Werke Kants gedruckt, über 30 außerdem. Neuerdings ist nun Kants Briefwechsel in der Akademie-Ausgabe von Kants gesammelten Schriften erschienen (besorgt in musterhafter Weise von R. Reicke), 3 Bände, Berlin 1900, als 1. bis 3. Band der zweiten Abteilung der Werke und als Band X bis XII der Werke Kants überhaupt. Ein weiterer Band wird Einleitung und Erläuterungen enthalten. In den drei Bänden, die den Briefwechsel bis 1803 geben, sind zusammen 881 Briefe zum Abdruck gekommen und der Nachweis von mehr als 200 noch nicht aufgefundenen erbracht. Unter den Briefen befinden sich 266 von Kant, eingerechnet die Zueignungen, die Kant verschiedenen seiner Werke vorangeschickt hat, die übrigen sind Briefe an Kant. Es ist in der Ausgabe die streng chronologische Folge eingehalten, auch sind die Originale oder gleichwertigen Kopien in buchstäblicher Treue wiedergegeben. S. H. Vaihinger, D. Neue Kantausgabe: Kants Briefwechsel, Kantst., V, S. 73—115. Otto Schöndörffer, Kants Briefwechsel, Band I, Altpreuss. Monatsschr., 37, 1900, S. 435—475. — Die Briefe sind von großem Wert für die Kenntnis von Kants Leben und Charakter, wie dem Verhältnis zu seiner Zeit, sowie für seine Philosophie und deren Entwicklung. Von denen, die mit Kant Briefe wechselten, sind besonders zu nennen: Marcus Herz (1749—1803). Dieser hatte längere Zeit in Königsberg studiert, war Respondent Kants bei der Verteidigung der Inauguraldissertation 1770 gewesen, die er auch in „Betrachtungen aus der speculativen Weltweisheit“, Kgsb. 1771, erläuterte, und ließ sich als Arzt in Berlin nieder, wo er mit Mendelssohn viel verkehrte; seine Frau war die bekannte Henriette Herz, die Freundin Schleiermachers; Carl Leonhard Reinhold, über den weiter unten, Mendelssohn, der Kant 1777 in Königsberg besuchte, Fichte, Lambert, Schiller, Jacob Sigismund Beck, über den weiter unten, Johann Gottfried Carl Christian Kiesewetter, s. weiter unten, Carl Friedrich Staudlin, Verfasser der Geschichte des Skeptizismus, Ludwig Heinrich Jacob, s. unten, Basedow, Wolke, Campe. Aus den Briefen an die letzten drei geht hervor, wie hoch Kant die philanthropinistischen Bestrebungen schätzte. — Von früheren Veröffentlichungen kantischer Briefe und über sie seien erwähnt: Rud. Reicke, aus K.s Briefwechsel, Vortrag, mit einem Anhang, enthaltend Briefe von Jacob Sigismund Beck an K. und von K. an Beck, Kgsb. 1885. Zwei Briefe K.s an Garve in der Schrift von Alb. Stern über die Beziehungen Chr. Garves zu Kant. Wilh. Dilthey, die Rostocker Kant-Handschriften, I. Acht Briefe Kants an Jacob Sigismund Beck, A. f. G. d. Ph., II, S. 592—650. Ein Brief Kants an Herder, veröffentlicht von Victor Diederichs: Zu Herders Briefwechsel, Altpreuss. Monatsschrift, 28, 1891. Ganz neuerdings ist der früheste längere Brief Kants, vom 28. Oktober 1759, an Lindner in Dorpat, von dem Entdecker desselben, B. Groethuyzen, in den Berichten der Berliner Akademie, 1906, S. 158—163, mit einem Kommentar veröffentlicht worden. Kant beklagt sich darin bitter über die Verhältnisse in Königsberg.

Ob Kant eine Gegenschrift gegen Hamanns Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft (nach Hamanns Tod von Rink 1800 veröffentlicht) verfaßt habe, deren Manuskript vielleicht noch erhalten wäre, ist nicht sicher. Vgl. J. Freudenthal, Ein ungedruckter Brief Kants und eine verschollene Schrift desselben wider Hamann, in: Philos. Monatsh. 1879, S. 56—65.

Unter Mitwirkung Kants sind seine „vermischten Schriften“ von Tieftrunk in 3 Bänden, Halle 1799, und mehrere kleinere Schriften von Rink, Kgsb. 1800, herausgegeben worden.

Ins Lateinische hat Kants kritische Schriften F. G. Born übersetzt, 4 Bde.,

Lpz. 1796—1798; noch andere Übersetzungen werden u. a. im XI. Bande der Ausgabe von Rosenkranz und Schubert S. 217 f. zitiert. Über französische Übersetzungen referiert J. B. Meyer in Fichtes Zeitschr. XXIX, 1856, S. 129 ff. *Critique de la raison pure*, par Em. Kant, 3. éd. en français, avec l'analyse de l'ouvrage entier par Mellin, le tout traduit de l'allemand par J. Tissot, Dijon et Paris 1864. Kant, *prolégomènes à toute métaphysique future* qui aura le droit de se présenter comme science, suivis de deux autres fragments du même auteur, ouvrages trad. de l'all. par J. Tissot, Dijon et Paris 1865. Auch die Logik und Anthropologie Kants hat Tissot übersetzt. Sonstige französische Übersetzungen s. b. Ruysen, Kant, *Tableau chronologique*. Ins Italienische hat Mantovani die Vernunftkritik 1821—1822 übersetzt. Ins Spanische: *Crítica de la razón pura*, texto de las dos ediciones, precedida de la vida de Kant y de la historia de los orígenes de la filosofía crítica de Kuno Fischer, por D. Jose del Perojo, vol. I, Madr. 1883. Von englischen Übersetzungen mögen hier angeführt sein: *Dreams of a Spirit-Seer illustrat. by Dreams of Metaphysics* by I. K., transl. by Em. F. Goerwitz and ed., with an introduction and notes by Frank Sewall, London 1900. J. W. Semples Übersetzung der Grundl. der Metaph. der Sitten nebst Abschnitten aus anderen ethischen Schriften Kants, Edinburgh 1836, wovon eine neue Auflage unter dem Titel „*The Metaphysic of Ethics*“ mit einer Einleitung von Henry Calderwood (aber ohne Semples Einleitung und Anhang), Edinburgh 1869, erschienen ist. Übersetzung der Kritik d. r. V. von Haywood, ferner: Meiklejohn, *Critic of Pure Reason translated from the German of Im. Kant*, Lond. 1854. Im. Kants *Critique of Pure Reason in commemoration of the Centenary of its first publication* transl. into english by F. Max Müller, with a historical introduction by Ludwig Noiré, 2 Vols., London 1881. Der erste Band enthält das Vorwort des Übersetzers, dann auf 359 Seiten eine kurze Geschichte der Philosophie von L. Noiré: *The critique of pure reason* as illustrated by a sketch of the development of occidental philosophy, zuletzt die Hauptsätze der zweiten Auflage; der zweite Band gibt die Übersetzung der ersten Auflage. Max Müller schließt seine Vorrede mit den Worten: die englisch sprechende Rasse habe nun in Kants Kritik eine zweite arische Erbschaft, ebenso wertvoll wie die Vedas —, ein Werk, das wohl kritisiert, aber nie mehr ignoriert werden könne. 2. ed. in einem Band 1896, ohne Noirés Einleitung. Kants *critical philos. for English readers* by John P. Mahaffy, Vol. I. III, London 1872—1874, in dem III. Bande Übersetzung der Prolegomena und einiger Stücke der Kritik d. r. V., und *Theory of Ethics* by Th. K. Abbott, London 1873. *Critique of practical reason and other works of the theory of Ethics*, transl. by Th. K. Abbott, 4. ed. London 1889. *Prolegomena and metaph. Foundations of nat. Science*, transl. by Ernest Belfort Bax, London 1883. *Critique of Judgment*, transl. by J. H. Bernard, London 1892.

Bemerkt sei hier noch, daß man der Entwicklung der Philosophie Kants, besonders der theoretischen, neuerdings viel Aufmerksamkeit zugewandt und sie ins einzelne verfolgt hat, ohne jedoch über die verschiedenen Perioden, die anzunehmen sind, zu einer einheitlichen Ansicht zu gelangen. So unterscheidet H. Vaihinger in seinem Kommentar, I, S. 49, einen ersten Entwicklungsprozeß bis zum Kritizismus und einen zweiten innerhalb des Kritizismus. In dem ersteren nimmt er drei Stufen an: 1. Dogmatischer Standpunkt von Leibniz, 1750—1760; 2. Empiristische Beeinflussung durch Hume, 1760—1764; 3. Kritischer Standpunkt (namentlich Träume eines Geistersehers), 1765—1766. Im zweiten statuirt er wiederum drei Stufen: 1. Dogmatische Beeinflussung durch Leibniz' *Nouveaux essays*, 1769 ff.; 2. Skeptische Beeinflussung durch Hume, 1772 ff. (Briefe an

Herz); 3. Kritizismus 1781. B. Erdmann unterscheidet in der oben erwähnten Einleitung vier Perioden: 1 Dogmatismus, a) Überwiegender Einfluß von Wolff, 1746—1750, b) Einfluß von Crusius, 1756—1760; 2. Kritischer Empirismus, Einfluß von Newton, Lambert, Rousseau, 1760 (1762) bis 1769; 3. Kritischer Rationalismus, 1769 bis etwa 1774; 4. Kritizismus, a) Entstehung des eigentlichen Kritizismus, 1774—1781, b) Weitere Entwicklung einzelner Probleme und Begriffe, 1781—1804.

§ 34. In der „Kritik der reinen Vernunft“ gibt uns Kant Erkenntnislehre und Metaphysik. — Unter der Kritik der Vernunft versteht Kant die Prüfung des Ursprungs, des Umfangs und der Grenzen der menschlichen Erkenntnis. Reine Vernunft nennt er die von aller Erfahrung unabhängige Vernunft. Die Schrift: „Kritik der reinen Vernunft“ unterwirft die reine theoretische Vernunft der Prüfung. Kant hält dafür, daß diese Prüfung jeder anderen philosophischen Erkenntnis vorangehen müsse. Jede Philosophie, die den Erfahrungskreis überschreitet, ohne diese Überschreitung durch eine Prüfung der Erkenntniskraft gerechtfertigt zu haben, nennt Kant Dogmatismus, die philosophische Beschränkung auf den Erfahrungskreis Empirismus, den philosophischen Zweifel an aller den Erfahrungskreis überschreitenden Erkenntnis, sofern derselbe sich nur auf das Ungenügende aller vorhandenen Beweisversuche und nicht auf eine Prüfung der menschlichen Erkenntniskraft überhaupt stützt, Skeptizismus, seine eigene Richtung aber, die von dem Resultate jener Prüfung alles fernere Philosophieren abhängig macht, Kritizismus.

Der Kritizismus ist Transzendentalphilosophie oder transzendentaler Idealismus, sofern er die Möglichkeit einer transzendenten, d. h. den gesamten Erfahrungskreis überschreitenden Erkenntnis prüft und verneint, aber nachweist, daß gewisse Elemente, die zur Erfahrung erforderlich werden, der menschlichen Seele eigentümlich, also subjektiv oder ideell sind. So gibt Kant zugleich eine Theorie der Erfahrung.

Kant geht in seiner Vernunftkritik von einer zweifachen Unterscheidung der Urteile (insbesondere der kategorischen Urteile) aus. Nach dem Verhältnis des Prädikats zum Subjekte teilt er die Urteile ein in analytische oder Erläuterungsurteile, deren Prädikat sich aus dem Subjektsbegriff durch bloße Zergliederung desselben entnehmen lasse oder auch mit ihm identisch sei (in welchem letzteren Falle das analytische Urteil ein identisches ist), und synthetische oder Erweiterungsurteile, deren Prädikat nicht im Subjektsbegriffe liegt, sondern zu demselben hinzutritt. Das Prinzip der analytischen Urteile ist der Satz der Identität und des Widerspruchs; synthetische Urteile aber können nicht aus dem jedesmaligen Subjektsbegriff auf Grund

dieses Satzes allein gebildet werden. Nach dem Ursprung der Erkenntnis unterscheidet Kant weiterhin Urteile a priori und Urteile a posteriori. Unter den Urteilen a posteriori versteht er Erfahrungsurteile, unter Urteilen a priori im absoluten Sinne solche, die schlechthin von aller Erfahrung unabhängig seien, im relativen Sinne aber solche, die mittelbar auf der Erfahrung ruhen, indem dasjenige, was in ihnen gedacht wird, nicht erfahren worden ist, wohl aber Anderes, woraus jenes geschlossen wird.

Für Urteile a priori im absoluten Sinne hält Kant alle diejenigen, welche mit Notwendigkeit und strenger Allgemeinheit gelten, indem er von der freilich unerwiesenen, von ihm als selbstverständlich angesehenen, sein ganzes Lehrgebäude bedingenden Voraussetzung ausgeht, Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit lasse sich durch keine Kombinationen von Erfahrungen, wohl aber unabhängig von aller Erfahrung gewinnen. Alle analytischen Urteile sind Urteile a priori; denn wenn auch der Subjektsbegriff durch Erfahrung gewonnen worden sein mag, so bedarf es doch zu seiner Zergliederung, durch welche das Urteil sich ergibt, nicht mehr einer Erfahrung. Die synthetischen Urteile aber zerfallen in zwei Klassen. Wird nämlich die Synthesis des Prädikates mit dem Subjekte auf Grund der Erfahrung vollzogen, so entstehen synthetische Urteile a posteriori; wird sie ohne alle Erfahrung vollzogen, so entstehen synthetische Urteile a priori. Die Existenz der letzteren Klasse hält Kant für unleugbar; denn unter den Urteilen, die anerkanntermaßen streng universell und apodiktisch, demgemäß nach Kants Voraussetzung Urteile a priori sind, findet er solche, die zugleich als synthetische anerkannt werden müssen.

Hierher gehören zunächst die meisten mathematischen Urteile. Ein Teil der arithmetischen Fundamentalurteile (z. B. $a = a$) ist zwar nach Kant analytischer Art, die übrigen arithmetischen und sämtliche geometrischen Urteile aber sind nach ihm synthetische Urteile, folglich, da sie mit strenger Allgemeinheit und Notwendigkeit gelten, synthetische Urteile a priori. Den nämlichen Charakter tragen nach Kant die allgemeinsten Sätze der Naturwissenschaft, z. B.: in allen Veränderungen der körperlichen Welt bleibt die Quantität der Materie unverändert. Auch diese Sätze werden ohne alle Erfahrung erkannt, da sie allgemein gültige und apodiktische Urteile sind, und ergeben sich doch nicht durch bloße Zergliederung des Subjektsbegriffs, da ja das Prädikat über den bloßen Subjektsbegriff hinausgeht. Ebenso sind endlich wenigstens ihrer Tendenz nach alle metaphysischen Sätze synthetische Urteile a priori, z. B. der Satz: Die Seele ist unsterblich. Lassen sich nun auch die metaphysischen Sätze anfechten, so stehen doch mindestens die mathematischen unzweifelhaft

fest. Es gibt also, schließt Kant, synthetische Urteile a priori oder reine Vernunfturteile. Die Grundfrage seiner Kritik ist nunmehr diese: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?

Die Antwort lautet: Synthetische Urteile a priori sind dadurch möglich, daß der Mensch zu dem Stoffe der Erkenntnis, welchen er vermöge seiner Rezeptivität aufnimmt, gewisse reine Erkenntnisformen, die er vermöge seiner Spontaneität unabhängig von aller Erfahrung selbst erzeugt, hinzubringt und allen gegebenen Stoff diesen Formen einfügt. Diese Formen, welche die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind, sind zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der Objekte der Erfahrung, weil Alles, um für mich Objekt zu sein, die Formen annehmen muß, durch welche das Ich, mein ursprüngliches Bewußtsein oder die „transscendentale Einheit der Apperception“ alles Gegebene gestaltet; sie haben daher objektive Gültigkeit in einem synthetischen Urteil a priori. Aber die Objekte, für welche sie gelten, sind nicht die Dinge an sich oder die transzendenten Objekte, d. h. die Dinge, wie sie, abgesehen von unserer Weise, sie aufzufassen, an sich selbst sind, sondern nur die empirischen Objekte oder die Erscheinungen, welche als Vorstellungen in unserem Bewußtsein sind. Die Dinge an sich — oder das Ding an sich; denn weder Vielheit noch Einheit trifft dies Transzendente — sind dem Menschen unerkennbar. Nur ein schöpferisches göttliches Bewußtsein, das ihnen, indem es sie denkt, zugleich auch Wirklichkeit gibt, vermag sie zu erkennen. Die Dinge an sich richten sich nicht nach unseren Erkenntnisformen, weil unser Bewußtsein kein schöpferisches, unsere Anschauung nicht von bloß subjektiven Elementen frei, nicht „intellectuelle Anschauung“ ist. Unsere Erkenntnisformen richten sich nicht nach den Dingen an sich, weil sonst alle unsere Erkenntnis empirisch und ohne Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit wäre; die empirischen Objekte aber, da sie unsere Vorstellungen sind, richten sich nach unseren Erkenntnisformen. Also können wir die empirischen Objekte oder die Erscheinungen, aber auch nur diese, erkennen. Alle Erkenntnis a priori hat nur Geltung in bezug auf Erscheinungen, also auf Objekte wirklicher oder möglicher Erfahrung. — Kant vertritt hier den Rationalismus, der durch den Phänomenalismus beschränkt ist, er bekennt sich aber gegenüber dem dogmatischen zum kritischen Rationalismus. Er gründet eine Metaphysik aus rationalen Prinzipien, aber nicht eine Metaphysik des Übersinnlichen, sondern der Erscheinungen.

Die Erkenntnisformen sind teils Anschauungs-, teils Denkformen. Von jenen handelt die „transscendentale Aesthetik“, von diesen die „transscendentale Logik“.

Die apriorischen Formen der Anschauung sind: Raum

und Zeit. Der Raum ist die Form des äußeren Sinnes, die Zeit ist die Form des inneren und mittelbar auch des äußeren Sinnes. Auf der Apriorität des Raumes beruht die Möglichkeit der geometrischen, auf der der Zeit die der arithmetischen Urteile, und hiermit ist die Frage beantwortet: Wie ist reine Mathematik möglich? Die Dinge an sich oder die transzendenten Objekte sind weder räumlich noch zeitlich; alles Neben- und Nacheinander ist nur in den Erscheinungsobjekten, folglich nur in dem anschauenden Subjekt.

Die Formen des Denkens sind die zwölf Kategorien oder Stammbegriffe des Verstandes, bedingt durch die Formen der Urteile: Einheit, Vielheit, Allheit, Realität, Negation, Limitation; Substantialität, Kausalität, Wechselwirkung; Möglichkeit, Dasein, Notwendigkeit. Auf ihrer Apriorität beruht die Gültigkeit der allgemeinsten Urteile, der allgemeinen Verstandesgrundsätze, die aller empirischen Erkenntnis zugrunde liegen, und hiermit ist die Frage erledigt: Wie ist reine Naturwissenschaft möglich? Die Dinge an sich oder die transzendentalen Objekte haben weder Einheit noch Vielheit, sind nicht Substanzen und unterliegen nicht dem Kausalverhältnis, sind überhaupt nicht den Kategorien unterworfen; die Kategorien finden nur Anwendung auf die Erscheinungsobjekte, welche in unserm Bewußtsein sind. So schreiben wir der Natur Gesetze vor, nicht sie gibt uns solche. Wir bringen Natur überhaupt erst durch unsere Gesetze zustande.

Die Vernunft strebt, über die Verstandeserkenntnis, die an dem Endlichen und Bedingten haftet, zum Unbedingten hinauszugehen. Sie bildet die Idee der Seele als einer Substanz, die immer beharre, der Welt als einer unbegrenzten Kausalreihe und Gottes als des absoluten Inbegriffs aller Vollkommenheiten oder des „allerrealsten Wesens“. Indem diese Ideen auf Objekte gehen, die jenseits aller möglichen Erfahrung liegen, haben sie keine theoretische Gültigkeit; wird ihnen eine solche von der dogmatischen Metaphysik vindiziert, so geschieht dies mittelst einer irreführenden Logik des Scheins oder Dialektik.

Der psychologische Paralogismus verwechselt die Einheit des Ich, welches niemals als Prädikat, sondern immer nur als Subjekt vorgestellt werden kann, mit der Einfachheit und absoluten Beharrlichkeit einer psychischen Substanz. Die Kosmologie führt auf Antinomien, deren beide einander widersprechende Glieder sich indirekt erweisen lassen, wenn die Realität von Raum, Zeit und Kategorien vorausgesetzt wird, aber mit Aufhebung dieser falschen Voraussetzung wegfallen. Die rationale Theologie, welche durch das ontologische, kosmologische und physikotheologische Argument das Dasein Gottes zu erweisen sucht, verstrickt sich in eine Reihe von Sophistifikationen.

Dennoch sind diese Ideen in zweifachem Betracht von Wert: 1. theoretisch, sofern sie zwar nicht als konstitutive Prinzipien gelten, durch welche eine wirkliche Erkenntnis von Dingen an sich gewonnen werden könne, sondern als regulative Prinzipien, die nur besagen, daß, wie weit auch die empirische Forschung gelangt sein möge, niemals der Kreis der Objekte möglicher Erfahrung für völlig abgeschlossen angesehen werden dürfe, sondern immer noch weiter zu forschen sei; 2. praktisch, sofern sie Annahmen denkbar machen, zu welchen mit moralischer Notwendigkeit die praktische Vernunft hinführt. Hiermit ist die dogmatische Metaphysik gestürzt, obwohl sie in der natürlichen Anlage der menschlichen Vernunft begründet ist: als Wissenschaft kann sich die Metaphysik nur geltend machen, wenn sie sich mit der Kritik verbindet, also eine kritische Metaphysik wird. Es wird die Kritik der reinen Vernunft zu einer „Metaphysik der Metaphysik“.

So hat Kant die Frage erledigt: Wie ist Metaphysik überhaupt möglich, und wie ist sie als Wissenschaft möglich?

Über Kants Philosophie überhaupt und insbesondere über seine theoretische Philosophie handeln in unzähligen Schriften Kantianer, Halbkantianer und Antikantianer, wovon die bedeutendsten unten noch als Philosophen aufgeführt werden; vgl. darüber insbesondere die Gesch. des Kantianismus von Rosenkranz, welche als XII. Bd. der Gesamtausg. der Werke Kants beigefügt ist. Einen Bericht üb. Kant-Studien einiger Jahre bringt J. B. Meyer in den von Fleischer herausgeg. Vierteljahrsber. üb. d. gesamt. Wissenschaften und Künste, I, 1882, S. 175—197.

Alle auf Kant bezüglichen Arbeiten sind mit Genauigkeit verzeichnet und seit dem Erscheinen der „Kantstudien“ (s. oben S. 277), also seit 1896, in diesen besprochen. S. außerdem über German Kantian Bibliography by E. Adickes, ob. S. 286. Die Kantbibliographie längerer Jahre bis 1894 findet sich von R. Reicke (die des J.s 1882 in Verbindung mit H. Vaihinger) mit großer Genauigkeit zusammengestellt in der Altpreuss. Monatsschr. Sehr wertvoll sind die Jahresberichte über die Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der neueren Philosophie im A. f. G. d. Ph. seit dem Erscheinen dieser Zeitschrift 1888; die für die Zeit bis zu Kant haben B. Erdmann, W. Windelband unter Mitwirkung von Hensel und die Kant betreffenden fast durchweg H. Vaihinger angefertigt. Letzterer gibt auch in s. Kommentar zur Kr. d. r. V. viel Literaturnachweise.

Außer den Historikern der Philosophie überhaupt und insbesondere der neueren Philosophie: Hegel, Michelet, Erdmann, Kuno Fischer (Fischers Darstellung Kants übersetzt ins Englische von John P. Mahaffy, Lond. 1866), Chalybäus, Ülrici, Biedermann, Barchou de Penhoën, A. Ott, F. A. Lange (Gesch. des Materialism.), Willm., Zeller, Windelband, Harms u. a. s. oben S. 1—2 und 276, wollen wir hier noch folgende nennen, wobei wir nur für die Zeit seit dem Wiedererwachen der Philosophie Kants eine gewisse Vollständigkeit im Auge gehabt haben. (Die auf Ethik, Ästhetik, Teleologie usw. sich beziehenden Schriften sind weiter unten genannt. Für die Bibliographie der neuesten Zeit haben wir, wie ausdrücklich und dankbarst erwähnt sein soll, die Kantstudien ausgiebig benutzt) — Die Bibliographie seit 1901 hat st. phil. P. Wagner nachgetragen.

1. Anhänger Kants aus früherer Zeit:

Joh. Schulze (Schultz, Ueb. die Schreibart des Namens, s. Anm. zu § 40), Erläuterungen üb. des Hrn. Prof. K. Krit. d. r. Vern., Kgsb. 1785 u. 1791; Im Gewande der Gegenwart hrsg. v. Hafferberg, Jena 1898. Diese Erläuterungen hat Kant selbst durchaus gebilligt und zu weiterer Verbreitung empfohlen. Der Verf. sucht u. a. den Beweis zu bringen, daß durch die Vernunftkritik der religiöse Glaube in keiner Weise gefährdet sei. Prüfung der kantisch. Krit. der rein. V., 2 Bde., Kgsb. 1789—1792. Carl Leonh. Reinhold, Briefe üb. die Kantische

Philos. (aus Wielands Teutsch. Merkur 1786—1787), Lpz. 1790—1792; üb. die bisherig. Schicksale der Kantisch. Philos., in Wielands Merkur 1789. Carl Christ. Ehrh. Schmid, Krit. d. r. V. im Grundrisse, Jena 1786, 3. Aufl. 1794; Wörterb. zum leichtern Gebrauch der Kantisch. Schriften, Jena 1788, 4. Aufl. 1798 (beide Bücher noch recht brauchbar). Neues philos. Magazin zur Erläuterung des Kantischen Systems, herausgeg. v. Joh. Hnr. Abicht und Frdr. Gottlob Born, 2 Bde., Lpz. 1789—1791. G. S. A. Mellin, Marginalien u. Register zu K.s Krit. des Erkenntnisvermögens, 2 Bde., Züllichau 1794—1795 (der 2. Tl. geht auf die Grundleg. zur Metaph. der Sitte, auf d. Krit. der prakt. Vern. u. Urtheilskr.), neu herausgeg. v. Goldschmidt, Gotha 1900—1902. Kunstsprache der krit. Philos. oder Sammlung aller Kunstwörter derselben. Jena u. Lpz. 1798; Encyclopäd. Wörterb. der krit. Philos., 6 Bde., Züllichau u. Lpz. 1797—1803 (immer noch brauchbar, wertvoll). Laz. Bendavid, Vorlesungen üb. d. Krit. d. r. V., Wien 1795, 2. Aufl. 1802. Joh. Gottfr. Karl Chr. Kiesewetter, Versuch einer fassl. Darstell. der wichtigst. Wahrheit. der neuen Philos. für Uneingeweihte, 2 Bde., Berl. 1795—1803 (der 2. Bd. handelt üb. die Krit. d. Urtheilskr.), 4. Aufl. mit einer Lebensbeschreib. des Verfs von Chr. Gottfr. Flittner, Berl. 1824. Noch brauchbar Kiesewetters Prüfung der Herderschen Metakritik, 2 Bde., Berl. 1799 u. 1800. And. Metz, Kurze u. deutliche Darstell. d. Kantisch. Systems, Bamb. 1795. M. Reuss, Vorlesung. üb. d. theoret. u. prakt. Philos., 2 Bde., Würzb. 1797. Th. A. Suabedissen, Resultate der philos. Forschgn. üb. d. Natur d. menschl. Erkenntnis von Plato bis Kant, Marb. 1805. — Charles Villers, Philos. de Kant, Metz 1801, auch Utrecht 1830 (allgemeinverständlich). F. A. Nitsch, View of Kants principles, Lond. 1796. A. F. M. Willich, Elements of the critical philosophy, Lond. 1798.

2. Gegner Kants aus früherer Zeit:

Gebh. Ulr. Brastberger, Untersuchungen üb. Kants Kritik der rein. Vern., Jena 1796. Joh. Aug. Eberhard in den v. ihm herausgegebenen philos. Zeitschriften: Philos. Magazin, Halle 1788—1792, Philos. Archiv, Halle 1792—1795. Philos. Bibliothek herausgeg. v. Feder u. Meiner, Götting. 1788—1791. Bened. Stattler (Prof. d. Theol. zu Ingolstadt), Anti-Kant, 2 Bde., Münch. 1788, ein Auszug daraus: Kurzer Entwurf der unausstehlichen Ungereimtheiten der Kantisch. Philos. etc., 1792; Wahres Verh. der Kantisch. Philos. zur christl. Relig. u. Moral, 1794. S. Geo. Hüber, Ben. Stattler u. s. Anti-Kant. 1. T.: St. u. s. Kritik der transzendentalen Ästhetik u. Kategorienl. Kants, Diss., Münch. 1904. Joh. Christ. Zwanziger, Comment. üb. Herrn Prof. K.s Krit. d. r. V., Lpz. 1792. Dietr. Tiedemann, Theätet, Ein Beitrag zur Vernunftkrit., Frf. 1794. — Ueber weitere polemische Schriften früherer Zeit, namentlich über Herders Metakrit. s. unt. § 40. Wertvoll ist die Kritik der kantischen Philosophie von Schopenhauer, Anhang zu dem 1. Bd. der Welt als Wille u. Vorstell., 1819 zuerst erschienen, der obgleich ein Verehrer Kants, denselben doch scharf beurteilt.

3. Schriften aus neuerer und neuester Zeit, unter denen manche mit angeführt werden, die sich im allgemeinen auf die kantische Philosophie beziehen oder Begriffe behandeln, die nicht nur in der Kritik der reinen Vernunft ihre Bedeutung haben:

Ed. Beneke, K. u. d. philos. Aufgabe uns. Zeit, Berl. 1832. Viet. Cousin, Leçons sur la philosophie de Kant (gehalt. 1820), Paris 1842, 4. éd. Par. 1864. Translated from the French with a Sketch of K.s life and writings by A. G. Henderson, Lond. 1870. Mirbt, K. u. seine Nachfolger, Jena 1841. Alfonso Testa, della ragion pura di Kant, Lugano 1841. Amand Saintes, Histoire de la vie et de la philos. de K., Par. et Hambourg 1844. Chr. H. Weisse, in welchem Sinne d. deutsche Philos. jetzt wieder an K. sich zu orientieren hat, Leipz. 1847. Prihonsky, Neuer Antikant, Bautzen 1850. Jul. Rupp, Imm. K., üb. d. Charakter seiner Philos. u. d. Verhältn. derselb. zur Gegenw., Kgsb. 1857. E. Maurial, Le scepticisme combattu dans ses principes, analyse et discussion des principes du scepticisme, Par. 1857. Joh. Jacoby, K. u. Lessing, Rede zu K.s Geburtstagsfeier, Kgsb. 1859. Theod. Sträter, De principis philos. K., diss. inaug., Bonn 1859.

J. B. Meyer, Ueb. d. Criticismus mit besond. Rücks. auf Kant, in: Zeitschr. für Ph., Bd. 3., 1860, S. 226—263 und Bd. 39, 1861, S. 46—66. Spaventa, La filosofia di Kant, Torino 1860. Die anonyme Schrift (des Prinzen Wilh. Herm. v. Newwied, gest. 1864): Ein Ergebniss aus d. Krit. d. kantischen Freiheitslehre, von d. Verf. d. Schrift: Das unbewußte Geistesleb. u. d. göttl. Offenbarung, Lpz. 1861. L. Noack, I. Kants Auferstehung aus dem Grabe, seine Lehre urkundlich dargest., Lpz. 1861; K. mit od. ohne romantisch. Zopf? im II. Bd. von Oppenheims

deutsch. Jahrb. für Politik und Litt., 1862. Michelis, Die Philos. K.s u. ihr Einfl. auf d. Entwickl. der neueren Naturwissensch., in: Natur u. Offenbarung, Bd. VIII, Münster 1862; Kant vor und nach d. J. 1770, Braunsb. 1871 (70). Jos. Jaekel, De K. phaenomeno et noumeno, diss. Vratisl. 1862. K. F. E. Thrandorff, Aristoteles und Kant, oder: Was ist die Vernunft? in: Zeitschr. für d. luth. Theol. u. Kirche, Jahrg. 1863, S. 92—125. Jul. Heidemann, Platonis de ideis doctrinam quomodo Kantius et intellexerit et excoluerit, diss. inaug. Berol. 1863. Jos. Richter, D. kantischen Antinomien, Mannheim 1863. Klingberg, K.s Kritik af Leibnizianismen, Upsala 1863. Joh. Huber, Lessing u. K. im Verhältn. z. relig. Bewegung des 18. Jahrh. in: Deutsche Vierteljahrsschrift, Juli-Sept. 1864, S. 244—295. Theod. Merz, Ueb. d. Bedeutg. d. kantischen Phil. für d. Gegenw., in: Protest. Monatsbl., herausg. von H. Gelzer, Bd. 24, 1864, S. 375—388. O. Liebmann, K. u. die Epigonen, Stuttgart. 1865. Emile Saissset, Le scepticisme Aénéside, Pascal, Kant, Paris 1865, 2. éd. 1867. Heinr. Bach, Ueb. die Beziehg. d. k.schen Philos. zur franz. u. engl. d. 18. Jahrh., Diss., Bonn 1866. Ed. Röder, Das Wort a priori, eine neue Kritik der k.schen Philos., Frankf. a. M. 1866. M. B. W. Bolton, Kant and Hamilton, Lond. 1866, auch 1869.

Trendelenburg, Ueb. e. Lücke in K.s Beweis v. d. ausschliessenden Subjektivität des Raumes u. d. Zeit, e. krit. und antikrit. Blatt, in den „Hist. Beitr. zur Philos.“ III, 1867, S. 215—276, und Kuno Fischer u. sein Kant, Eine Entgegnung, Leipzig 1869. Kuno Fischer, Logik u. Metaph., 2. Aufl., S. 153 ff.; Anti-Trendelenburg, eine Duplik, Jena 1870. Vgl. dazu Kym (s. u.) und Rich. Quäbicker in: Philos. Monatsh. IV, 1870, S. 408—413; ferner E. Bratuscheck ebd. V, 1870, S. 279—323; C. Grapengiesser, K.s Lehre v. Raum und Zeit, Kuno Fischer u. Ad. Trendelenburg, Jena 1870 (vom apeltischen Standpunkte aus verfaßt): Emil Arnoldt, Kants transscendentale Idealität des Raumes u. d. Zeit, für Kant gegen Trendelenburg, in der Altpreuss. Monatsschrift VII, 3. 5/6; VIII. 1. 5/6; Herm. Cohen, zur Controv. zw. Tr. u. F., in: Zeitschrift f. Völkerpsych. u. Sprachw. VII, S. 239—296; J. Gottschick, Die „Lücke“ in K.s Beweis f. d. transscendentale Idealität v. Raum u. Zeit, in: Zeitschr. f. Phil. u. philos. Kr., Bd. 79, 1881, S. 152—156. Fil. Masci s. unter d. Schriften a. d. J. 1873. A. Tiede, s. unter denen a. d. J. 1890; s. auch H. Vaihinger, d. Streit zwisch. Trendelenburg u. Fischer, Excurs in sein. Comment. z. Kr. d. r. V., S. 290—326. Weitere Literatur über diesen Streit ebd., S. 545—548.

W. Pflüger, Ueb. K. transsc. Aesthetik, In.-Diss., Marburg 1867. Siegm. Levy, K.s Kr. der r. Vern. in ihrem Verh. zur Krit. d. Sprache, Diss., Bonn 1868. Gust. Knauer, conträr und contradictorisch, nebst convergirenden Lehrstücken, festgestellt und Kants Kategorientafel berichtet, Halle 1868.

H. Fortlage, Ueb. d. kantische Philos., in: Sechs philos. Vorträge, Jena. Günther Thiele, Wie sind die synth. Urth. a priori der Mathematik möglich? Inaug.-Diss., Halle. F. Ueberweg, Der Grundgedanke des kant. Criticismus nach seiner Entstehungszeit u. s. wissenschaftl. Werth, in: Altp. Monatsschr. VI, S. 215—224. Aug. Müller, Die Grundlagen der k.schen Philos. vom naturwissenschaftl. Standp. gesehen, ebd. S. 368—421. C. Hebler, Kantiana in sein. philos. Aufs., Leipz. Hodgson, Time and space (e. Analyse d. k.schen Lehre), Lond. G. Biedermann, K.s Kr. der reinen Vern. und die hegelsche Logik in ihrer Bedeut. f. d. Begriffswiss., Prag. Ernst Wickenhagen, D. Logik bei Kant, Diss., Jena. O. Stäckel, Der Begriff der Idee bei K. im Verh. zu den Ideen bei Platon, Diss., Rostock. Oscar Hohenberg, Ueb. das Verhältn. d. k.schen Philos. zur platon. Ideenlehre, Rostocker Diss., Jena. Aug. Th. Rich. Braune, Der einheitl. Grundged. der drei Kritiken K.s, Inaug.-Diss., Rostock. Fr. Herbst, Locke u. K., Rostocker I.-D., Stettin. Maxim. Kissel, De rat., quae inter Lockii et Kantii placita intercedat, comm., Rostochii. Sämtlich aus d. J. 1869.

J. B. Meyer, K.s Psychol., Berl. Rich. Quäbicker, Krit.-philos. Untersuchungen: I. K.s u. Herbarts metaph. Grundansichten üb. d. Wesen d. Seele, Berlin. Rud. Hippenmeyer, Ueber K.s Kritik der rat. Psychol., in: Zeitschr. f. Ph. N. F. Bd. 56, 86—127. H. Wolff, Die metaph. Grundansch. K.s, ihr Verh. zu d. Naturw. und ihre philos. Gegner, Leipz. Fr. Reinh. Ernst Zelle, De discr. inter Aristotelicam et K. logices rationem intercedente, diss. Hal. (auch deutsch, Berlin). W. F. Schultze, Hume u. K. üb. d. Causalbegriff, I.-D., Rostock. Rud. Tombo, Ueb. K.s Erkenntnislehre, I.-D., Rostock. Lengflehner, D. Princip d. Phil., der Wendep. in K.s Dogmatism. und Criticism., Pr., Landshut. Aus dem Jahre 1870.

E. v. Hartmann, *Das Ding an sich u. seine Beschaffenheit*, k.sche Studien zur Erkenntnistheorie und Metaph., Berlin, weitere Aufl. unter d. Titel: *Krit. Grundleg. des transsc. Realismus*. (Hartmann will, daß man in der eingeschlagenen Richtung einer schärferen Kritik und Einschränkung der Behauptungen der transz. Analytik weiter gehe, während K.s unmittelbare Nachfolger den entgegengesetzten Weg weiter verfolgt haben, dessen letzte Konsequenz der „absolute Illusionismus“ sei.) Edmund Montgomery, *Die k.sche Erkenntnislehre widerl. vom Standp. der Empirie*, München. K. Zimmermann, *Ueb. K.s mathem. Vorurth. und dessen Folgen*, Wien. F. Frederichs, *D. phänomenale Idealism. Berkeleys u. K.s*, Berlin. Herm. Cohen, *K.s Theorie d. Erfahr.*, Berlin, 2. neubearbeitete Aufl., 1885. C. Grapengiesser, *Erklär. u. Vertheidig. v. K.s Krit. d. reinen Vern. wider die „sogenannten“ Erläuterungen d. Hrn. J. H. v. Kirchmann. E. Bekämpfg. d. modern. Realism. in d. Philos.*, Jena. Die Erläuterungen v. Kirchmanns von dessen realistischem Standpunkte aus sind in einer Reihe von Heften im Anschluß an die von demselben besorgte Ausgabe in der Philos. Bibliothek erschienen, haben aber wenig Wert. — Grapengiesser, *K.s transcendental. Idealism. u. Hartmanns Ding an sich in Fichtes Zeitschr.*, 61, 191—247; 62, 30—70; 232—285; 63, 145 bis 200. Geo. Scherer, *Krit. üb. K.s Subjectivität u. Apriorität d. Raumes u. d. Zeit*, Inaug.-Diss., Frkf. a. M. Aus dem J. 1871.

L. Ballauf, *D. k.sche Idealism.*, im *Pädag. Arch.*, S. 241—295. Charles Sarchi, *Examen de la doctrine de K.*, Paris. Barach, K. als Anthropolog in Mitthlg. d. anthrop. Ges. in Wien. Burmeister, *D. Erkenntnislehre K.s*, Wrietzen, Schulpr. E. Fleischl, E. Lücke in *K.s Philos. u. Ed. v. Hartmann*, Wien. Jagielski, *Wie hat K. den Begr. d. Materie aufgefaßt?* Ostrowo, Pr. Johs. Quaatz, *K.s kosmol. Ideen, ihre Ableitg. a. d. Kategorien, die Antinomie u. deren Auflösg.*, Berlin, Pr. d. Andreas-Sch. Rob. Zimmermann, *Ueb. K.s Widerlegung d. Idealism. v. Berkeley (a. d. Sitzungsber. d. phil.-hist. Kl.)*, Wien. Aus dem J. 1872.

E. Arnoldt, *Metaphysik die Schutzwehr der Relig.*, Rede, Kgsb. (auch in der *Altp. Mtsschr.*, X, 289—306). Benno Erdmann, *D. Stellg. d. Dinges an sich in K.s Aesthet. u. Analytik, I.-D.*, Berlin. Herm. Cohen, *D. system. Begriffe in K.s vorkrit. Schriften nach ihren Verhlt. zu krit. Idealism.*, Berlin. Alfr. Hölder, *Darstellg. d. k.schen Erkenntnistheorie mit besond. Berücks. d. verschied. Fassgn. d. transcendentalen Deduct. d. Kateg.*, Tüb. G. Knauer, *Ist die Zweckbegr. auf K.s Standpkt. in der Kateg.-Tafel einzustellen?* in *Philos. Monatshefte*, IX, 361 bis 366. T. Mamiani, *K. e l'ontologia*, Firenze. Fil. Masci, *una polemica su K., l'estetica transcendente e la antinomie*, Napoli. J. Volkelt, *K.s Stellg. z. unbewusst. Logisch. in Philos. Mtshft.*, IX, 49—57, 113—124. Ferd. Schmidt, *De origine termini Kantiani „transcendens“*, diss. inaug., Marb. P. Asmus, *Das Ich u. das Ding an sich, Gesch. ihrer begriffll. Entwicklung in der neuesten Philos.*, Halle. Sämtlich aus dem Jahre 1873.

S. F. de Dominicis, *Galilei e K.*, Bologna. W. H. S. Monek, *an introduction to the critical philos.*, Dubl. Jos. Pommer, *Z. Abwehr einig. Angriffe auf K.s Lehre von d. synthet. Natur mathemat. Urtheile*, Wien. Johs. Witte, *Beiträge z. Verständn. K.s*, Berlin. Rob. Zimmermann, *K. u. d. positive Philos. (Sitzungsber. der philos.-hist. Kl.)*, Wien. Aus dem J. 1874.

G. Spicker, *K., Hume u. Berkeley*, Berlin. F. G. Hann, *Ueber den Ausgangspunkt für die metaphys. Einsicht nach Kant*, Innsbruck. Fr. Schultze, *K. u. Darwin*, Jena. D. Nolen, *La critique de K. et la métaphysique de Leibniz*, Paris. P. Ragnisco, *La critica della ragione pura di K.*, Napoli. Die Werke von Paulsen n. Riehls s. o. S. 278. Sämtlich aus dem Jahre 1875.

G. Schenke, *Die logischen Voraussetzungen und ihre Folgerungen in K.s Erkenntnislehre, I.-D.*, Jena. C. Stommel, *Die Differenz K.s und Hegels in Bez. auf die Antinomien, I.-D.*, Halle. J. Jacobson, *Die Auffindung des Apriori*, Berlin; ders., *Die Beziehungen zwischen Kategorien und Urteilsformen*, Kgsb. 1877. Ernst Laas, *K.s Analogien der Erfahrung*, Berlin. F. v. Wangenheim, *Vertheidigung K.s gegen Fries, I.-D.*, Halle. G. Zahn, *Ueb. die k.sche Unterscheidung v. Sinn, Verstand u. Vernunft*, Jena. M. Desdouits, *La philosophie de K. d'après les trois critiques*, Paris. E. Caird, *The philosophy of K., explained and examined with a historical introduction*, London. B. Alexander, *K.s L. vom Erkennen*, Leipz. I.-D., Budapest. Jos. Weisz, *K.s L. von Raum u. Zeit*, Lpz. I.-D., Budapest. Rob. Steffen, *K.s L. vom Dinge an sich, I.-D.*, Leipz. W. Ostermann, *Ueb. K.s Krit. der rational. Theologie*, Jena. G. Thiele, *K.s intellectuelle Anschauung als Grundbegr. seines Criticismus dargestellt*, Halle. A. Stadler, *Die Grundsätze*

der reinen Erkenntnistheorie in der k.schen Philos., Leipz. Sämtlich aus dem Jahre 1876.

K. Dietrich, K. u. Newton, Tübing. A. v. Leclair, Kritische Beiträge zur Kategorienl. K.s, Prag. L. Smolle, K.s Erkenntnistheorie vom psycholog. Standpunkt aus betrachtet, Znaim. E. Schmidtborn, Darleg. u. Prüfung d. k.schen Krit. des ontolog. Beweises für das Dasein Gottes, Wiesbad. T. Pesch, Die Haltlosigkeit der modernen Wissensch. Eine Krit. d. k.schen Vernunftkrit., Freib. i. Breisgau. Reinh. Biese, Die Erkenntnis d. des Aristoteles u. K.s in Vergleichung ihrer Grundprincipien, Berlin. J. Theodor, Der Unendlichkeitsbegriff bei Kant u. Aristoteles, Breslau. E. Caird, A critical account of the philosophy of K. W. Windelband, Ueb. d. verschied. Phasen d. k.schen L. v. Ding an sich, in: Vierteljahrsschr. f. wissenschaftl. Phil., I, S. 224—266. Sämtlich aus d. J. 1877.

C. Grapengiesser, Aufgabe u. Charakter d. Vernunftkritik, Jena. C. Ueberhorst, K.s L. v. d. Verh. d. Kategorien z. d. Erfahrung, Göttingen. K. Dieterich, K. u. Rousseau, Tübingen (mit des Verf.s Schr.: K. u. Newton in 2. Ausg. erschienen unter dem Titel: D. k.sche Philos. in ihrer inneren Entwicklungsgesch., 2 Thle., Freib. i. Br. 1885). R. Lehmann, K.s L. v. Ding an sich, Berlin. P. S. Neide, Die k.sche L. vom Schematismus d. reinen Verstandesbegriffe, I.-D., Halle. C. Ritter, K. u. Hume, I.-D., Halle. Mor. Steckelmacher, Die formale Logik K.s in ihren Beziehungen zur transcendenten, Breslau. J. Nathan, K.s logische Ansichten und Leistungen, I.-D., Jena. Friedr. v. Bärenbach, Das Ding an sich als kritisch. Grenzbegr., in: Ztschr. f. Philos. u. philos. Krit., Bd. 72, S. 65—80. T. Mamiani, Della psicologia di K., Roma. Albr. Krause, Kant u. Helmholtz üb. d. Ursprung u. d. Bedeutung d. Raumanschauung u. der geometrischen Axiome, Lehr. Rud. Kühne, Ueb. d. Verh. d. humeschen u. kant. Erkenntnistheorie, Rostock, I.-D., Berl. Sämtlich aus dem J. 1878. B. Erdmann, K.s Criticismus, s. ob. S. 302.

E. Last, Mehr Licht! Die Hauptsätze K.s u. Schopenhauers in allgem. verständlicher Darlegung, Berlin. M. Peschel, Aphorismen zur k.schen Philos., nebst Andeut. eines positiv. metaphys. Standpunktes, Basel. Jul. Janitsch, K.s Urtheile üb. Berkeley, Strass. i. E. C. Cantoni, Em. K., Vol. I, La filos. teoret., Milano, Vol. II, La filos. pratica, 1883, Vol. III, La filos. religiosa, la critica del giudizio e le dottrine minori, 1884. J. Frohschammer, Ueb. die Bedeutung der Einbildungskraft in der Philos. K.s u. Spinozas, Münch. Joh. Volkelt, Imm. K.s Erkenntnistheorie nach ihren Grundprincipien analys., Lpz. R. Zimmermann, K. u. d. Spiritismus, Wien (Frdr. Zöllner glaubte bei Kant Spiritismus entdeckt zu haben). R. Falckenberg, Ueb. d. intelligibl. Char., zur Kritik d. k.schen Freiheitsl., Halle. V. Kiy, Die kantschen Kategorien u. ihr Verhältniss zu den aristotelischen mit Rücksicht auf den gegenwärtigen Stand der Wissenschaft, in: Festschr. z. Begrüssung der 35. Vers. deutsch. Philolog. etc. dargebr. v. d. Kgl. Gymnas. u. d. städt. R.-Sch. zu Trier, Trier. Alle aus d. Jahre 1879.

Rob. Adamson, Ueb. K.s Philosophie, übers. v. C. Schaarschmidt, Lpz. Wilh. Schuppe, Das Verh. zwisch. K.s formaler und transcendentaler Logik, in: Philos. Monatsh. S. 513—528. Felice Tocco, L'Analitica trascendentale e i suoi recenti espositori, estratto della Filosofia delle Scuole Italiane. M. Heinze, Ernst Platner, als Gegner Kants, Univ.-Pr., Lpz. M. Runze, K.s Kritik an Humes Skepticismus, I.-D., Berl. A. Meydenhauer, Kant od. Laplace? Marb. F. Chiappelli, K. e la psicologia contemporanea, Napoli. G. Barzellotti, La critica della conoscenza e la metafisica dopo il K., in: La Filos. delle Scuole Ital., Bd. 20. E. v. Hartmann, K. als Vater des Pessimismus, in: Zur Gesch. u. Begründ. des Pessim., S. 1—64. Sämtlich aus d. Jahre 1880.

Zu dem hundertjährigen Jubiläum der Kritik der reinen Vernunft ist im J. 1881 eine große Anzahl besonderer Schriften und Abhandlungen erschienen; von letzteren können hier nur die wichtigeren aufgeführt werden. S. das Verzeichnis aller auf K. bezüglichen Drucksachen dieses Jahres in d. Altpreuss. Monatsschr. 1882, S. 506—512 und weiterer auf das Jubiläum sich beziehender Schriften aus d. J. 1882 ebd. 1883, S. 505—511. J. Witte, Die Vermittelung der principiellen Gegensätze durch K.s Krit. d. r. V. u. der virtuelle Apriorismus der letzteren, in: Philos. Monatsh. S. 602—613. Fel. Tocco, Filosofia di Kant, in: La Filosofia delle Scuole Italiane, Bde. 22, 23. G. Herbst, K. als Naturforscher, Philosoph u. Mensch (Samml. wissenschaftl. Vortr.), Berlin. J. Mainzer, D. krit. Epoche i. d. L. v. d. Einbildungskr. aus Humes u. Kants theoret. Philos. nachgewiesen, Jena. K. Werner, Kant in Italien, Wien. Edm. Pfeleiderer, Kantischer

Kriticismus u. engl. Philos. Beleuchtung des deutsch-englisch. Neu-Empirismus, Halle (Separatabdr. aus Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.). J. Walter, Zum Gedächtniss K.s, Festrede. Lpz. Max Runze, K.s Bedeutung auf Grund der Entwicklungsgesch. seiner Philos., Festvortr., Berlin. Emil Höhne, K.s Pelagianismus und Nomismus, Lpz. John Watson, K. and his english critics, a comparison of critical and empirical philosophy, Glasgow-Lond.; ders., The method. of K., in: Mind. Bd. 5, S. 528—548. Albr. Krause, Populäre Darstell. v. I. K.s Kr. d. r. V., Lahr, 2. Aufl. 1882. Fr. Paulsen, Was uns K. sein kann? Eine Betracht. zum Jubeljahr der Krit. d. r. V., in Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos., S. 1—96. Eug. Westerburg, Schopenhauers Kritik der kantisch. Kategorienl., in: Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr., Bd. 78, S. 106—140, 249—278. A. Weir, The critical philosophy of K., London. James Hutchinson Stirling, Text-book to Kant. The Critique of pure Reason: Aesthetic, Categories, Schematism, Translation, Reproduction, Commentary, Index, Edinb.-Lond. Bernh. Alexander, Kant (K.s Leben, Entwickel. u. Philos.), 1. Bd., Budapest (ungarisch). Friedr. Bernd, D. Logik nach Aristoteles u. K., Progr. der thesesianisch. Ak. in Wien, Wien. B. Erdmann, D. Idee v. K.s Krit. d. r. V., in: Deutsche Rundschau, Bd. VIII, S. 253—273. Seb. Turbiglio, Analisi, storia critica della Critica della Ragion Pura, otto lezioni estr. del Corso di storia della filos., Roma. G. Krause, K.s Erkenntnissl. als Grundlage unserer Erkenntniss, Th. I, Pr., Marienwerder, Th. II, 1882. Hugo v. Meltzl, Kantiana Hungarica, Festgabe zum Centenarium etc., nebst einer magyvarischen Kantbibliographie v. Pet. Gerecz, Kolozsv., Lond. H. Vaihinger, Commentar zur Krit. d. rein. Vern., 1. Bd., Stuttg. 1881, 2. Bd., Stuttg., Berl., Lpz. 1892. Das Ganze ist auf 5 Bände berechnet; die beiden erschienenen Bände, welche den Commentar zur Vorrede der ersten, zu den Einleitungen der ersten und zweiten Ausgabe und zur transzendentalen Aesthetik enthalten, sind mit außerordentlicher Genauigkeit, Sachkenntnis und Umsicht gearbeitet und zeigen sicheres, unbefangenes Urteil. Von längeren Ausführungen dieser Bände sei hier hingewiesen auf die neue Darstellung des Verh.s von Kant zu Hume, Die Methodologische Analyse der Krit. d. r. V., auf die Exkurse über die affizierenden Gegenstände, Wie verhält sich K.s Apriori zum Angeborenen, Der Streit zwischen Trendelenburg und Fischer, Die methodologische Analyse der transc. Aesthet., Die historische Entstehung der kantischen Raum- und Zeitlehre, Kant u. Berkeley. S. dens., Ueb. eine Entdeckung, nach der alle neuen Commentare zu K.s Krit. d. r. V. und insbesondere mein eigener durch ein älteres Werk entbehrlich gemacht werden sollen (gegen Kuno Fischer), Kantst. III, S. 335—341. — Besonders zu erwähnen ist hier noch, daß im Juli- u. Oktober-Heft des Journal of Speculative Philosophy ed. by William T. Harris, New-York, eine Reihe von Aufsätzen zur Feier des Jahres erschienen sind: John W. Mears, The Kant-Centennial; William T. Harris, K. and Hegel in the History of Ph.; George S. Morris, Transscendental Deduction of Categories; Julia Ward Howe, The Results of the Kantian Phil.; John Watson, The Critical Philos. in its relation to Realism and Sensationalism; Josiah Royce, K.'s Relation to modern philosophic progress; Lester F. Ward, K.'s Antinomies in the light of modern science; William T. Harris, K.'s Refutation of the Ontological Proof of the Existence of God.

J. Kreyenbühl, Die ethische Freiheit b. K., in: Philos. Monatsh., S. 129—161. Th. Weber, Zur Krit. der kantischen Erkenntnistheorie, in: Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr., 1881, Bd. 79, S. 161—210, 1882, Bd. 80, S. 1—52 (auch separ. erschienen, Halle 1882). Wilh. Münz, Die Grundlagen der k'schen Erkenntnistheorie, Breslau, 2. Aufl., ebd. 1885. A. Huther, Versuch einer Darleg. der Auffassung K.s v. d. Wesen u. d. Bedeut. des Schlusses, sowie ihres Werthes u. Verh. zu früheren Theorien, Rostocker L.-D., Schönebeck. Frank Hugh Foster, The doctrine of the transcendent use of the principle of causality in Kant, Herbart and Lotze, I.-D., Lpz. E. Laas, K.s Stellung in der Gesch. des Conflicts zwisch. Glauben u. Wissen, Berl. Günth. Thiele, D. Philos. K.s nach ihrem systemat. Zusammenh. u. ihrer log. hist. Entwickl., I, 1, K.s vorkrit. Naturph., Halle 1882, I, 2, K.s vorkrit. Erkenntnistheorie, Halle 1887. George S. Morris, K.s Critique of pure reason, a critical exposition, Chicago (London). (Griggs's German philosophical Classics, Vol. I. S. üb. dieses Unternehmen The Journ. of Spec. Phil., Juli 1881, S. 323 f. u. 1885, S. 329 ff.). Emil Wille, K.s L. von der ursprüngl.-synthetisch. Einheit der Apperception, in: Philos. Monatsh., S. 449—460. Will. Wallace, Kant, Oxf., Edinb. u. Lond., in: Blakwood's Philosoph. Classics by W. Knight. Ad. Bolliger, Anti-Kant od. Elemente der Log., der Phys. u. d. Eth., 1. Bd., Basel. Otto Kuttner, Bedeut. v. K.s Kr. d. r. V. f. d. Gegenw., in: Jahrb. f. pr. Th., S. 577

bis 592. Hugo Sommer, D. Neugestaltung unser. Weltansicht durch d. Erkenntn. d. Idealität des Raumes u. d. Zeit. E. allg. verst. Darst., Berlin. Sämtlich aus dem Jahre 1882.

Betz, Spinoza en Kant, 's Gravenhage. L. Noiré, D. L. K.s u. der Ursprung d. Vernunft, Mainz. Kurd Lasswitz, D. Lehre K.s v. der Idealität des Raumes u. der Zeit im Zusammenh. mit sein. Krit. des Erkennens allgemeinverständl. dargestellt., Berl. (Preisschr.) C. Fr. Jeppel, K.s ontolog. Beweisversuche für das Dasein Gottes, I.-D., Halle. F. Staudinger, Noch einmal K.s synthet. Einheit der Apperception, in: Philos. Monatsh., S. 321—343. E. Feuerlein, K. u. der Pietism., in: Philos. Monatsh., S. 449—463. E. v. Hartmann, In welchem Sinne war K. ein Pessimist?, in: Philos. Monatsh., S. 463—470, wied. abgedr. in Philos. Fragen d. Gegenw. V, 19. J. Schwertschläger, K. u. Helmholtz erkenntnissth. verglichen. Frbg. i. B. Otto Schneider, Die psychol. Entwicklung des Apriori mit Rücksicht auf das Psychologische in K.s Kr. d. r. V., Bonn. Rud. Eucken, Ueb. Bilder u. Gleichnisse b. K., in: Ztschr. f. Ph. u. philos. Krit., S. 161—193. Herm. Cohen, Von K.s Einfluss auf d. deutsche Cultur, Rede, Berl. Louis Ducros, Quando et quomodo Kantium Humius e dogmatico somno excitaverit, Bordeaux. Hugo Hänsel, Wie kommt nach K. Erfahrung zu Stande? Pr., Geestemünde. Hnr. Sidgwick, A criticism of the critical philosophy, in: Mind VIII, S. 69—91, 313 bis 337. J. Geluk, Kant, Amsterdam. B. Gutzeit, Descartes' angeborene Ideen, verglichen mit K.s Anschauungs- und Denkformen a priori, Pr., Bromberg. Bernh. Hercher, Zur Grundlage der transcendent. Logik K.s, insbes. seiner Kategorienl., I.-D., Jena. Rob. Zimmermann, Ueb. Humes Stell. zu Berkeley u. K., Wien. Aus K. Fischers Gesch. d. n. Ph., Bd. V, ist als Separatabdruck erschienen: Krit. d. k.schen Ph., München. Aus dem Jahre 1883.

Rud. Lehmann, Ueb. d. psychol. Grundanschauung der Kantischen Kategorienl., in: Philos. Monatsh., S. 98—120. W. Windelband, I. Kant, zur Säcularfeier seiner Philos., Vortr., in: Präludien, Frbg. u. Tübing., S. 112—145. Ad. Bilharz, Erläuter. zu K.s Kr. d. r. V., Wiesbad. Frz. Staudinger, Noumena. Die „transscendentalen“ Grundgedanken u. „die Widerlegung des Idealismus“, Darmstadt. E. König, Einige Gedanken f. K.s Aesthetik gegen Empirism. u. Realism., in: Philos. Monatsh., S. 233—250. Herm. Wolff, Wegweiser f. d. Studium der kantisch. Phil., Lpz. C. Th. Michaelis, Ueb. K.s Zahlbegr., Pr. v. Charlottenb., Berl. O. Riedel, Die monadolog. Bestimmungen in K.s L. v. Dinge an sich, Hamb. H. Vaihinger, Zu K.s Widerleg. des Idealism., in: Strassburg. Abhandlung zur Phil., Ed. Zeller zu s. 70. Geburtst., Frb. i. B., S. 65—164. Otto Michalsky, K.s Kr. d. r. V. u. Herders Metakritik, Diss., Breslau s. a. (1883), Fortsetzung in: Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., 84, S. 1—41, 161—193 u. 85, S. 1—29. J. Witte, D. Gesamtcharakter v. K.s L. im Lichte v. K. Fischers neuester Krit. derselben, in: Ztschr. f. Phil. u. ph. Kr., 84, 1884, S. 291—311. G. Cesca, Storia e dottrina del criticismo, Verona 1884. A. Thilo, Einige Beiträge zur Prüf. d. theoret. Ansichten K.s, in: Ztschr. f. ex. Ph., XIII, S. 225—275 u. 337—373. J. H. Stirling, Kant has not answered Hume, in: Mind IX, S. 531—547, II, ebd. X, S. 45—72. Max Jaffn, Der Einfluss der kantisch. Psychol. auf die Pädagogik als Wissensch., in: Jahrb. f. Philol. u. Pädag., 130, S. 404—427, 492—514, auch separat, Lpz 1885. Otto Kuttner, Kantianism. u. Realism., in: Jahrb. f. protest. Th. X, S. 353—367. E. Laas, Einige Bemerkungen zur Transscendentalphilos., in: Strassb. Abh. zur Ph., Ed. Zeller zu s. 70. Geburtst., S. 61—84. E. Last, D. realist. u. idealist. Weltanschauung, entwick. an K.s Idealität v. Zeit u. Raum, Lpz. Neuber, K.s transscendentale Ideen, I. Ihre erkenntnisstheoret. Ableit., Pr., Essen. H. Grosch, K.s L., vom Ideal der rein. Vern., Halle. G. Markull, Ueb. Glaub. u. Wissen, im Anschluss an K.s Kr. d. r. V., Pr., Danzig. Aus dem Jahre 1884.

Koppelman, K.s L. vom analyt. Urtheil, in: Philos. Monatsh., S. 65—101. M. W. Drobisch, K.s Dinge an sich u. s. Erfahrungsbegr., Lpz. S. dazu Gust. Knauer, D. Dinge an sich, das „Ausser-uns“, das f. uns. Erk. „Gegebene“ u. unsere Erfahr., in: Ph. Monatsh. 21, S. 479—491. J. Mourly Vold, Albrecht Krauses Darstell. der kantisch. Raumtheorie u. der kant. Lehre v. d. Gegenständen, Christiania. R. Zimmermann, K. u. Comte in ihr. Verh. zur Metaphys., Wien. G. Cesca, La dottrina Kantiana dell' a priori, Padova-Verona. A. Chiappelli, Nuove osservazioni sulle attinenze fra il criticismo kantiano a la psicologia inglese e tedesca, in: La filos. delle sc. Ital., vol. 31. C. E. Adam, Essai sur le jugement esthétique, Thèse, Par. Mariano Amador, Exposicion y critica de la doctrina de

K., in: *Revista contemporanea*, Madrid. H(elen)e Bender, Ueb. d. Idealit. v. Raum u. Zeit. Ein Beitr. zum Cap. der transc. Aesthet., in: *Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr.*, Bd. 87, S. 1—48. Arthur Bendixon, Kritiska studier till K.s transcend. ästetik, akad. afhandling, Stockh. Luigi Credaro, Questioni Kantiane, in: *La fil. delle sc. It.*, Bd. 32. A. Döring, Ueb. K.s L. von Begr. u. Aufg. d. Ph., in: *Preuss. Jahrb.*, Bd. 56, S. 464—481. Ad. Henrich, K.s Deduction d. rein. Verstandesbegr., Pr., Emmerich. Otto Kuttner, D. Bedeut. d. regul. Ideen K.s: D. Atomistik, in: *Alt-preuss. Monatsschr.* 22, S. 59—75; ders., K.s Copernicanism auf d. Begriffe Nothwendigk. u. Freih. angewandt, ebd., S. 618—636. A. Naumann, Spencer wider K.. e. Erörter. der Gegensätze v. Realism. u. Criticism., Hamb. W. Wundt, K.s kosmolog. Antinomien u. d. Problem d. Unendlichk., in: *Philos. Stud.*, Bd. 2, S. 495—538. S. auch Moritz Brasch, D. Klassiker der Ph. (s. Grundr. I, 8. Aufl.), u. einige Aufsätze desselb. Verf.s in dess. *Gesammelte Essays u. Charakterköpfe*, Bd. II, Lpz. Aus d. J. 1885.

Jul. Krohn, D. Auflösung der rationalen Psychol. durch K., Diss., Breslau. C. Mencke, Immanente Krit. d. kantisch. Wahrnehmungs- u. Erfahrungsurtheils, Diss., Halle. B. Kuhse, Begr. u. Bedeut. des Selbstbewusstseins b. K., Diss., Halle. N. M. Butler, The probl. of K.s Kr. d. r. V., in: *J. of spec. ph.*, S. 54—73. Albr. Rau, K. u. d. Naturforschung, in: *Kosmos*, Bd. 1 u. 2, 5 Artikel. M. H. du Marchie von Voorthuysen, Nagelaten Geschriften, eerste Deel: De theorie der kennis van Em. K., Arnheim. Aus d. J. 1886. S. zu dem letzten Werk Van der Wyck, Kant in Holland I, Kantst., III, S. 403—414.

F. Grung, d. Begriff der Gewissheit in d. kant. Ph., in: *Ph. Monatsh.* S. 35 bis 57. Vallet, Le Kantisme et le Positivisme; études sur les fondements de la connaissance humaine, Par. Rich. Manno, D. Stellung des Substanzbegriffs in der kantischen Erkenntnistheorie, I.-D., Bonn. Erich Adickes, K.s Systematik als systembildender Factor, Berl. H. Romundt, Die drei Fragen K.s, Berl. B. Erdmann, K. u. Hume um 1762, A. f. G. d. Ph., I, S. 62—77, 216—230. Berth. Rein, D. transcendente Idealism. b. K. u. b. Schopenhauer, I.-D., Rudolstadt. Aus d. J. 1887.

Frz. Erhardt, Krit. d. kantisch. Antinomien, Lpz. A. Böhringer, K.s erkenntnistheoretisch. Idealism., Frb. i. Br. Rud. Seydel, K.s synthet. Urtheile a priori, *Ztschr. f. Philos.*, 94, 1—29. Rich. Manno, Wesen u. Bedeut. der Synthesis in K.s *Philos.*, *Ztschr. f. Philos.* 94, S. 29—88, 182—210. Joh. Witte, D. simultane Apprehension b. K., ebd., S. 255—274. Geo. v. Gizeycki, K. u. Schopenhauer, Lpz. W. Jansen, D. Theorie d. Möglichk. in K.s Kr. d. r. V., Strassb. A. Classen, Ueb. d. Einfluss K.s auf die Theorie d. Sinneswahrnehm. u. d. Sicherheit ihrer Ergebnisse, Lpz. G. Dieckert, Ueb. d. Verh. des berkeleyischen Idealism. zur kantisch. Vernunftkrit., Pr., Conitz. W. Reichardt, K.s L. v. d. synthet. Urtheil. a priori u. ihr. Bedeut. f. d. Mathemat., *Philos. Studien*, IV, S. 595—639. Fr. Thedinga, D. Begr. d. Idee bei K., Pr., Hagen. C. du Prel, K.s Vorlesung. üb. Psychol. Herausgeg. mit e. Einleit. „K.s mystische Weltanschauung“, Lpz. Vgl. dazu P. v. Lind, „K.s myst. Weltanschauung“ e. Wahn der modern. Mystik. E. Widerlegung usw., Münch. 1892. Aus d. J. 1888.

Edw. Caird, The critical philosophy of I. K., 2 vols., Lond. J. P. Mahaffy, K.s critical philosophy for english readers, 2 vols., Lond., erweiterte Aufl. des S. 311 erwähnten Werks. O. Grundke, K.s Entwickel. vom Realismus aus nach dem subjectiv. Idealism. hin, Diss., Breslau. Frank, K. u. d. Dogmatik, *Ztschr. f. wissensch. Theol.*, S. 257—280. Aus d. J. 1889.

J. Stimpfl, Ist d. metaphys. Grundlage v. K.s Erkenntnistheorie idealist. od. realist. aufzufassen? Diss., Basel. Theod. v. Varnbüler, Widerleg. d. Kr. d. r. V., Prag u. Lpz. Marian Massonius, Ueb. K.s transcendentale Aesthet., Lpz. W. Koppelman, K. u. d. Grundlagen d. christl. Relig., Gütersloh. Otto Stock, Kantianismus u. Criticism. I. D. Probl. d. Krit. d. r. V., Stargard. Hub. Gisevius, K.s L. v. Raum u. Zeit, krit. beleuchtet vom Standp. des gem. Menschenverstandes aus, Hannov. Pietro d. Nardi, Fonti logiche del soggettivismo teoretico di E. K., Firenze. Emil Wille, Verbesser. einiger Stellen in K.s Kr. d. r. V., *Philos. Monatsh.*, 26, S. 399—403. Max Siebourg, K.s L. v. d. Causalität nach s. zweiten Analoge d. Erfahr., Pr., Crefeld. Albr. Tiebe, D. Angriffe Trendelenburgs geg. K.s L. v. d. ausschliessend. Subjectivität des Raumes u. d. Zeit, *Gratulationsschr.*, Stettin. F. X. Pfeifer, Analogien zwisch. Naturerkenntn. u. Gotteserkenntn., den Beweisen für Gottes Dasein u. naturwissenschaftl. Beweisführung mit Bezugnahme auf K.s Krit.

der Gottesbeweise, Philos. Jahrb., 3, 1890; 4, 1891. M. Rovin, D. Fehler und Irrthümer K.s, A. d. Krit. der r. V., Allgem. Universitätszeit., No. 1—6. Aus d. J. 1890.

Mc. Kay Donald, Critical philosophy, Diss., Freib. 1891. A. Fouillée, Les origines de notre structure intellectuelle et cérébrale, I, Le Kantisme, Rev. philos. 32, S. 433—466. E. Güttler, D. Entropie des Weltalls und d. Kantsch. Antinomien, Ztschr. f. Philos., 99, S. 41—80. T. A. Merklen, Philos. illustres, Par. (Etude sur K., S. 565—692). W. J. Dotzer, Ueb. Schopenhauers Krit. d. kantsch. Analyt. Diss., Erlang. Will. Caldwell, Schopenhauers Criticism of K., Mind., July, S. 355 bis 374. Aus d. J. 1891.

O. Hansen, Untersogelser vedrorende Grundlaget for K.s Erkendelsesteorie, Kopenh. W. Wundt, Was soll uns K. nicht sein? Philos. Studien, 7, S. 1—49. Rich. Behm, Vergleich. d. kantsch. u. schopenhauersch. L. in Anseh. d. Causalität, Diss., Hdlbg. M. Zang, Ueb. d. Verh. der Anschauung zum Verstande in K.s Kr. d. r. V., Diss., Giessen. P. Carus, Are there things in themselves? Monist, II. Eug. Dreher, Krit. Bemerkungen u. Ergänzung. zu Kants Antinomien, Ztschr. f. Philos., 100, S. 248—255. Rob. Schellwien, D. Erkenntnissl. K.s, Ztschr. f. Philos., 100, S. 266—332. Alb. Farges, L'idée du continu dans l'espace et le temps. Réfutat. du Kantique, du dynamisme et du réalisme, Par.; ders., La critique de K. sur l'espace et le temps, Ann. de phil. chrét. Aus d. J. 1892.

J. G. Schurman, K.s critical problem; what is it in itself and for us? Philos. Review, II, S. 129—166. Andrew Seth, Epistemology in Locke and K., Philos. Rev. 1893. L. Busse, Zu K.s L. vom Ding an s., Ztschr. f. Philos. u. philos. Krit., 102, S. 74—113, 171—232. Const. Radulescu-Motru, Zur Entwickel. v. K.s Theorie d. Naturcausalit., Diss., Lpz. P. Lorentz, Ueb. d. Aufstellung von Postulaten als philos. Methode b. K., Philos. Monatsh., 29, S. 402—433. L. Triemel, D. Aufgabe der Kantsch. Metaph. u. der Lös. innerh. d. Kr. d. r. V., Pr., Coblenz. H. Gartelmann, Sturz d. Metaphys. als Wissensch. Krit. des transscendental. Idealism. K.s, Berl. Gordon Clark, The secret of K., Journ. of philos. 22, 1893, S. 368—395. Gust. Wegner, Kantlexicon. E. Handb. f. Freunde der kantsch. Philos., Berl. (wertlos). Gallosch, D. Grundlagen der Algebra im Sinne K.s, Pr., Wien. Carl Fuchs, D. Idee b. Plato u. K., Pr., Wiener Neustadt. Thom. Hill Green, Lectures on the philos. of K. Works of Th. H. Gr. ed. by R. L. Nettleship, vol. 2, Lond. Aus d. J. 1893.

Emil Arnoldt, Krit. Excursus im Gebiet der Kantforschung, Kgsb., aus der Altpreussisch. Monatsschr. Die einzelnen Abhandlungen sind schon früher aufgeführt außer der: Einige Notizen zur Beurtheilung von Kants Verh. z. Lessing, S. 193—268. W. T. Harris, K.'s third antinomy, Philosoph. Review. O. Kohlschmidt, K.s Stellung zur Teleologie u. Physicotheol. Diss., Jena. K. Vorländer, E. bisher noch unentdeckter Zusammenhang K.s mit Schiller, Philos. Monatsh., 30, S. 57—62. A. Wernicke, Kant u. kein Ende? Pr., Brschw. P. Schröder, K.s L. vom Raum. Ein Beitr. zur Krit. d. transscendent. Aesthet., Festschr., Halle. Hans Larsson, K.s transe. deduction of kategoriema, I. Ak. afhandl., Lund. H. H. Williams, K.s doctrine of the schemata, The Monist IV, S. 375—384. R. Eisler, D. Weiterbildung. der K.schen Aprioritätsl. bis zur Gegenw., Diss., Lpz. Ed. v. Hartmann, K.s Erkenntnisstheorie u. Metaphys. in d. vier Perioden ihr. Entwickel., Lpz. Har. Höffding, D. Continuität im philos. Entwicklungsgange K.s, I.: D. Causalbegr., II.: Analyse u. Construction, III.: Theorie u. Praxis, IV.: D. copernicanische Princ., A. f. G. d. Ph. VII, S. 173—192, 376—402, 449—485. A. Döring, Ueb. Zeit u. Raum, Philos. Vortr., herausg. v. d. Philos. Gesellsch. z. Berl., Berl. Rob. Schellwien, Ueb. d. Begr. d. Erfahrung mit Rücks. auf Hume u. K., Ztschr. f. Philos., 103, S. 122—141. Jul. Rupp, I. K.s Ethisch. Gemeinwes. u. der Plan Jesu nach der L. J. Rupps, Rede, Kgsb. Alb. Lepidi, La Critica della regime pura secundo K. e la vera filosofia, Roma. Matthias Menn, Imm. K.s Stell. zu J. J. Rousseau, Diss., Freib. E. Ferber, D. philos. Streit zwischen I. K. u. Joh. Aug. Eberhard, Diss., Giessen. Wistar Hodge, The Kantian Epistemology and Theism. Aus d. J. 1894.

Max Apel, K.s Erkenntnisstheorie u. s. Stellung zur Metaphys. Eine Einführ. in d. Studium v. K.s Kr. d. r. V., Berlin. Rob. Hoar, D. angebl. Mysticismus K.s, Diss., Bern. J. Hacks, Ueb. K.s synthet. Urtheile a priori, Pr., Kattowitz, 2, 3. u. 4. Th., ebd. 1896—1899. C. Müller, Ueb. K.s Stellung zum Idealismus, Pr., Berl. Er. Adickes, Kant-Studien, Kiel u. Lpz. (I. Beiträge zur Entwickel.

d. kantisch. Erkenntnistheorie. II. Ueb. d. Abfassungszeit d. Krit. d. r. V.) H. Romundt, Ein Band der Geister. Entwurf einer Philosophie in Briefen, Lpz. 1895. R. sieht als das Band der Wissenschaften die Geographie an, nach Kants weiterer Fassung derselben in der Nachricht von d. Einrichtung seiner Vorlesung. in d. Winterhalbj. 1765/66. A. Marty, D. Humes u. K.s L. vom Existenzialsatz, Vierteljahrssch. f. wissensch. Ph., 19, S. 19—32. Geo. Albert, K.s transscendentale Logik mit besond. Berücksichtigung der Schopenhauersch. Kritik der kantisch. Philosophie, Wien. L. Volz, Erkenntnistheorien b. Leibniz u. K., Diss., Rost. Aus d. J. 1895.

Geo. Wallenberg, K.s Zeitlehre, Pr., Berl. Max Brahn, D. Entwickel. des Seelenbegriffs b. K., Diss., Hdlb. Hugo Stehr, Ueb. I. K., Der Mensch hat keine Vernunft im Sinne Kants, Lpz. W. Kinkel, D. Idealität u. Apriorität des Raumes u. der Zeit nach K., Diss., Jena. D. Greiner, D. Begr. d. Persönlichk. bei Kant, Diss., Giessen. B. Schöngut, Ueber K.s mathemat. Hypothese, Pr., Reichenberg. E. Boutroux, La philos. de K., Rev. des Cours et Confer., Juli. G. Dwelshauvers, Leçons sur la philos. de K., I. und II., Rev. de l'Univers. de Bruxelles, I, 1896; II, 1897. Aus d. J. 1896.

Eberh. v. Danckelmann, K. als Mystiker? Lpz. E. F. Buchner, A study of K.s Psychology, with reference to the critical philosophy, N.-Y. and Lond. M. J. Monrad, Das Ding an sich als Noumenon, Arch. f. syst. Ph., III, S. 129—149. P. v. Lind, K. u. Alex. v. Humboldt, Diss., Erlang. George Dawes Hicks, D. Begriffe Phänomenon u. Noumenon u. ihr Verh. zu einander bei Kant. E. Beitr. zur Ausleg. u. Kritik der Transscendentalphilosophie, Diss., Lpz. F. Staudinger, Ueber einige Grundfragen der Kant. Philos., A. f. syst. Ph., II, S. 207—234. E. Nimz, D. afficirenden Gegenstände in K.s Kr. d. r. V., Diss., Erlang. A. Apitzsch, D. psycholog. Voraussetzungen der Erkenntniskritik K.s, dargest. u. auf ihre Abhängigkeit von der Psychologie Chr. Wolffs u. Tetens' geprüft, nebst allgem. Erörterung. über K.s Ansicht von der Psychologie als Wissenschaft, Diss., Halle. C. Gudenatz, Zur Kritik der L. K.s von der Möglichk. der reinen Mathem., Diss., Lpz. A. Stadler, § 1 der transscendent. Aesthetik, aus einem Conversatorium für Anfänger, Kantst., I, S. 100—107. Geo. Simmel, Ueb. den Unterschied der Wahrnehmungs- u. der Erfahrungsurtheile. Ein Deutungsversuch, Kantst., S. 416—425. John Watson, The Cartesian Cogito ergo sum and K.s Criticism of rational psychology, Kantst., II, S. 22—49. O. Sickenberger, K.s L. von der Quantität des Urtheils, Kantst., II, S. 90—99. J. Bergmann, Zur Lehre K.s von den logischen Grundsätzen, ebd., S. 323—348. G. Daxer, Ueb. die Anlage und den Inhalt der transscendentalen Aesthetik in K.s Kr. d. r. V., Diss., Erlang. Ferd. Schmidt, D. Aergerniss der Philosophie, eine Kantstudie, Pr., Berl. Aus d. J. 1897.

E. Schneider, Begr. und Arten des Apriori und der theoret. Philos. K.s, Diss. J. G. Schurman, The Genesis of the critic. philosophy, Philos. Rev.; ders., Kants Theory of the Apriori forms of Sense, Philos. Rev. VIII, 1899; ders., K.s Apriori Elements of Understanding, ebd. James H. Hyslop, K.s doctrine of time and space, Mind, Januar, S. 71—84. Ludwig Goldschmidt, Kant und Helmholtz, Hamb. u. Lpz. J. B. B. Heinrich, Kosmolog. Gottesbeweis u. K.s Kr. d. r. V., Pr., Mainz. W. Burckhardt, K. objectiv. Idealism., Greifsw. F. Nolte, Ueb. das Verhältniss von Sinnlichkeit und Denken in K.s Terminologie, Pr., Northeim. Anna Alice Cutler, The aesthetical factors u. K.s Theory of knowledge, Kantst., II, 419—439. R. Schade, K.s Raumtheorie u. die Physiologie, Diss., Königsb. Aus d. J. 1898.

M. Wartenberg, K.s Theorie der Kausalität mit besonderer Berücksichtigung der Grundprinzipien seiner Theorie der Erfahr. Eine histor.-krit. Untersuchung zur Erkenntnistheorie, Lpz. L. Goldschmidt, K.s Voraussetzungen und Prof. Paulsen, A. f. syst. Ph., V. H. Gatterman, Ueb. d. Verhältn. v. K.s Inauguraldissertation vom J. 1770 zur Kr. d. r. Vernunft, Diss., Halle. J. H. Bell, With what right, is K.s critique of pure reason called a theory of experience? Diss., Halle. F. Tocco, I principii metafisici della scienza e della natura di E. K., Riv. filos., I. A. Ludwig, K.s Stellung zum Griechenthum, Krit. Miscell., Pr., Königsberg. Wyneken, K.s Platonism., Monatshefte der Comenius-Gesellschaft, 8. Mc. Ewen, K.s proof of the proposition: Mathemat. judgments are one and all synthetical, Mind, 32. F. Medicus, K.s Transscendentale Aesthetik und die nichteuklidische Geometrie, Kantst., III, S. 261—300. Edm. König, Die Unterscheid. von reiner und angewandter Mathematik bei Kant, Kantst., III, S. 373—402. E. B. Talbot, The relation between Human consciousness and its Ideal as conceived by K. and

Fichte, Kantst., IV, S. 286—310. M. Wartenberg, D. Begr. des „transscendental. Gegenstandes“ bei K. und Schopenhauers Kritik dess., eine Rechtfertigung Kants, Kantst., IV, S. 202—231, V (1900), S. 145—176. Aus d. J. 1899.

A. H. Leser, Die zwei Hauptmomente der krit. Methode Kants und ihr Verhältniss zur Methode von Fries, Diss., Jena. J. Straub, K. u. die natürl. Gotteserkenntnis, Philos. Jahrb. der Görres-Gesellschaft, XII. L. Goldschmidt, Kants Widerlegung des Idealismus, A. f. syst. Ph., VI, 1900. Dunan, La première antinomie de K., Rev. philos. Rob. Reininger, K.s L. vom innern Sinn u. seine Theorie der Erfahrung, Wien. F. Paulsen, Kants Verhältniss zur Metaphysik, Kantst., IV, S. 413—447. H. Vaihinger, Kant — ein Metaphysiker? In philos. Abh. Chr. Sigwart gewidmet, Tübingen. Frdr. Heman, K. u. Spinoza, Kantst., V, S. 273—339. L. Chiesa, La Base del Realismo e la critica neo-kantiana, Rom. V. Ermoni, Brevis de kantismo discussio, Divus Thomas XXI. 2. F. Evellin, La dialectique des Antinomies, Bibl. du Congrès Intern. de Philos. I, 165—218. A. A. Ferro, La Critica della Conoscenza in E. Kant e H. Spencer, Savona. H. Goujou, Le subjectivisme kantien, Rev. sciences ecclésiast., avril et mai. Derselbe, Les kantistes français, ebenda juin — sept. L. Jaconiami, Del concetto del giusto nella Critica della ragion pura, Rom. F. R. Lipsius, Zur Kritik der kantischen Erkenntnislehre, „Prot. Monatshefte“, IV, 11, 438—448. H. Schultze, D. ontol. Gottesbeweis. Geschichtl.-krit. Übers. bis K., Progr., Hamburg. E. Sigall, Der Leibniz-Kantische Apriorismus und die neuere Philosophie, Czernowitz. R. Mann, Swedenborg and K. on the Nebular Hypothesis. The New Philos. III, 147—150. Aus d. J. 1900.

E. Zwermann, Die transscend. Deduct. d. Kateg. in Kants Kritik d. reinen Vernunft, Kantst., V, S. 444—471. Raoul Richter, Kant-Aussprüche, Leipzig. K. A. Rosikat, K.s Krit. d. r. V. u. seine Stellung zur Poesie, Pr., Königsberg. R. Ardigò, L'inconoscibile di H. Spencer e il Noumeno di E. Kant (aus Rivista di Filos. II, 533 ff.), Padua. E. Boutroux, L'induction dans la philos. de K., Rev. des Cours et Conférences. M. Brenke, J. N. Tetens' Erkenntnistheorie vom Standpunkt des Kritizismus, Diss., Rostock. P. Carus, K.s Philos. Critically Examined, „The Monist“, XII, S. 181—214. S. Eck, Aus den großen Tagen der deutschen Philosophie, Tübingen (S. 1—31). G. S. Fullerton, The Doctrine of Space and Time, The Philos. Review, X. C. Cantoni, Studi Kantiani, Rivista Filos. S. 589—610, 1901; S. 25—48, S. 351—383, 1902. H. Goujou, Les grandes contradictions du criticisme, Rev. sciences ecclésiast., mai et juin. Ders., Kant et Kantistes, Etude critique selon les principes de la métaph. thomiste, Lille. A. Neumann, Eine Schlußwiderung (Gegen F. Lipsius), Prot. Monatshefte, V, 2, 78 bis 79. M. Schneidewin, Gesch. d. Metaph. seit K., „Die Kritik“ (Wrede), XVI, 202, S. 441—450. A. Prehn, Die Bedeutung der Einbildungskraft bei Hume u. Kant für die Erkenntnisth., Diss., Halle. Paul Hofmann, K.s Lehre vom Schluß und ihre Bedeutung, Diss., Rostock. R. Reininger, Das Kausalproblem bei Hume und Kant, Kantst., VI, S. 427—458. A. Rau, Nietzsche-Studien III, Begründung von N.s Beurteilung der Kantischen Philosophie, „Deutsche Zeitschrift“ (Wachler), XIV, 17, 532—542. H. von Schoeler, Kant, Goethe und der Monismus. Grenzboten, 416—423; 458—467. Aus d. J. 1901.

H. Delacroix, D. Hume et la philos. critique, Bibl. du Congrès intern. de Philos., IV, 337—362, Paris. V. Delbos, Sur la Notion de l'Expérience dans la philos. de K., Bibl. du Congrès intern. de Philos., IV, 363—389. P. Fleischer, Pantheistische Unterströmungen in K.s Philosophie, Diss., Leipzig. L. Goldschmidt, Marginalien und Register zu K.s Kritik der Erkenntnisvermögen von G. S. A. Mellin; neu herausgegeben 1900 u. 1902, 2 Bde., Gotha. E. Markus, K.s Revolutionsprinzip (Kopernikanisches Prinzip). Eine exakte Lösung des Kant-Humeschen Erkenntnisproblems, insbes. d. Probl. d. Erscheinung u. d. „Ding an sich“, Herford. L. Salomon, Zu den Begriffen der Perception und Apperception von Leibniz bis Kant, Diss., Bonn. C. Stange, D. Gedankengang d. Kritik d. r. V., Leipzig. 2. erweit. Aufl. 1903. M. de Wulf, Kantisme et Néo-Scholastique, Revue Néo-Scol. IX, 5—18. J. Mirkin, Hat K. Hume widerlegt? (S.-A. aus Kantst. VII). H. Vaihinger, Beiträge zum Verständnis d. Analytik u. d. Dialektik in d. Kr. d. r. V., Kantst. VII, 99—117. J. Fontaine, Les infiltrations kantiennes et protestantes et le clergé français, Paris. Aus d. J. 1902.

Fr. Heman, Kants Platonismus und Theismus, dargestellt im Gegensatz zu seinem vermeintlichen Pantheismus, Kantst. VIII, S. 47—96. Fr. Paulsen, Kant

und die Metaphysik, Kantst. VIII, S. 111—128. A. Thomsen, Bemerkungen zur Kritik des kantischen Begriffes des Dinges an sich, Kantst. VIII, S. 193—257. H. Kleinpeter, Kant und die naturwissensch. Erkenntniskritik der Gegenwart (Mach, Hertz, Stallo, Clifford), Kantst. VIII, S. 258—320. A. Messer, Die „Beziehung auf den Gegenstand“ bei Kant, Kantst. VIII, S. 321—328. W. Reinecke, Die Grundlagen der Geometrie nach Kant, Kantst. VIII, S. 345—395. F. von Aster, Über Aufgabe und Methode in den Beweisen der Analogieen d. Erfahrung in K.s Kr. d. r. V., Arch. f. Gesch. d. Philos. XVI, S. 218—251 u. S. 334—366. Hyslop, Kant's Treatment of Analytic and Synthetic Judgments, „The Monist“, XIII, Heft 3. O. Leo, Folgerungen aus Kants Auffassung der Zeit in d. Kr. d. r. V., Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. u. Soz., N. F. II, 189—207. C. Cantoni, L'ultimo carteggio di Kant (S.-A. der Rivista Filos., Jan. — Febr. 1903), Pavia. Walsh, Kant's transcendental idealism and empirical realism, „Mind“ XII. G. Daves Hicks, A re-statement of some features in Kantian Transcendentalism, in Proceedings of the Aristotelian Society. Aus d. J. 1903.

Alle die kürzeren Aufsätze, Reden usw., die zur Feier der 100. Wiederkehr des Todestags Kants erschienen sind, hier aufzuzählen, schien nicht angezeigt.

F. Heman, I. Kants philos. Vermächtnis, Kantst. IX, S. 155—195. A. Riehl, Anfänge des Kritizismus. — Methodologisches aus Kant, Kantst. IX, S. 492—517. A. Wernicke, Die Theorie des Gegenstandes und d. Lehre vom Ding an sich bei I. Kant. Ein Beitrag zum Verständnis des kantischen Systems, Braunschweig. Theodor Valentiner, Kant und die platonische Philosophie, Heidelberg. G. Simmel, Kant, 16 Vorlesungen, Leipzig; 2. Aufl. 1905. H. Cohen, Rede bei d. Gedenkfeier der Univ. Marburg zur 100. Wiederkehr des Todestages von I. Kant, Marb. H. Romundt, K.s „Widerlegung des Idealismus“. Ein Lebenszeichen d. Vernunftkritik zu ihres Urhebers hundertjähr. Todestage, Gotha. L. Busse, I. Kant, Lpz. P. Deussen, Vedanta und Platonismus im Lichte der kantischen Philos., Berlin. R. Falckenberg, Gedächtnisrede auf Kant, Erlangen. W. Jerusalem, K.s Bedeutung f. die Gegenwart, Wien u. Leipzig. Abbé F. Carchet, de l'influence du piétisme sur la philos. de Kant, Annales de Philos. Chrétienne, Mai 1904. J. Walter, Zum Gedächtnis K.s. Rede zur 100. Wiederkehr des Tages seines Todes, Königsberg. W. Windelband, I. Kant und seine Weltanschauung. Gedenkrede zur Feier der 100. Wiederkehr seines Todestages an der Univ. Heidelberg, Heidelberg. Dr. M. Adler, I. Kant zum Gedächtnis! Gedenkrede zum 100. Todestage. Vorträge und Abhandl., herausg. vom Sozialwissensch. Bildungsverein in Wien No. II, Wien u. Leipzig. C. Cantoni, Un capitolo d'introduzione alla critica della ragion pura di E. Kant. Rivista Filos., Jan. — Febr. 1904. J. Freudenthal, I. Kant. Rede bei der von der Breslauer Univ. veranstalteten Gedenkfeier gehalten, Breslau. Kantfeier der Würzburger Universität am 12. Febr. 1904. 1) Ansprache des Rektors Prof. Dr. Kunkel. 2) Festrede, gehalten von Prof. Dr. Külpe. Würzburg. O. Liebmann, I. Kant. Eine Gedächtnisrede gehalten am hundertjähr. Todestage Kants zu Jena, Strassburg. Erminio Troilo, Nel primo centenario della morte di E. Kant 12. Febr. 1804—1904 (S.-A. aus: Rivista di filos. e scienze affini 1904, VI, 1 u. 2), Bologna. Ders., Esplicatione sinottica della „Critica della ragione pura“ di E. Kant (S.-A. aus: Rivista di filos. e scienze aff. IV, vol. I, No. 6). Ders., La dottrina della conoscenza nei moderni precursori di Kant. Con prefazione del Prof. Ardigò, Torino. E. Adickes, Auf wem ruht Kants Geist? (Eine Säkularbetrachtung.) Arch. f. syst. Philos., X, 1—19. Th. Brix, Wider die Halben im Namen der Ganzen oder: Die Vernichtung Kants durch die Entwicklungslehre. Ein Protest gegen die Kantverehrung, Berlin. E. Adickes, Kant als Denker. Eine Betrachtung zu seinem 100jährigen Todestage. Deutsche Monatsschrift (Berlin, A. Dunker), III, S. 651—674. C. Baumecker, I. Kant. (Zum 100. Todestage.) „Hochland“, I, Heft 5. V. Basch, Le centenaire de K., „La renaissance latine“, III, 2, 239—261. Paris. L. Busse, Zum Gedächtnis Kants, Festvortrag auf der deutschen Lehrerversammlung in Königsberg, Abdr. aus d. „Pädag. Ztg.“ C. Cantoni, Nel primo centenario della morte di E. Kant, Rivista Filos., Jan. — Febr. 1904. A. Drews, D. transscendentale Idealismus der Gegenwart, „Preuss. Jahrb.“, Bd. 117, Heft 2, S. 193—224. G. Dwelshauvers, Kant et le rationalisme, „La jeunesse laïque“, Revue de la jeunesse laïque belge, Avril 1904, S. 232—237. Joh. Fastenrath, I. Kant in d. Ilustracion Espanola y Americana, Madrid, Febr. 1904. S. Friedländer, K.s Vermächtnis. Neue Metaphys. Rundschau, XI, 1—12. M. Harden, Satirische Bemerkungen über die Kantfeier, Zukunft No. 21, Nachtrag dazu von Dr. F. Jühnemann, No. 25. W. Herrmann,

Unsere Kantfeier, Christl. Welt, XVIII, 7. H. Höffding, Til minde om J. Kant. Abh. d. Kgl. Dän. Ges. d. Wiss., Kopenhagen 1904, No. 1, S. 13—21. M. Jakobi, Ein Vorläufer der Kant-Laplace'schen Theorie von der Weltentstehung (Thomas Wright), Preuss. Jahrb. 117, 244—254. Ders., Über Kant und seinen Vorgänger Thomas Wright, „Prometheus“, XV, No. 754, Berlin. F. Jünemann, Über Kants politische Anschauungen, „Zukunft“ No. 21 und 23. Ders., Pädag. Aussprüche Kants. Chronologisch zusammengestellt, eingeleitet und erläutert. „Aus der Schule — für die Schule“, XVI, No. 8 u. 9. E. Katzer, I. Kant. Zur Hundertjahrfeier seines Todestages, Neues sächs. Kirchenblatt, XI, 6, Leipzig. H. Keferstein, Zum Gedächtnis I. Kants, Ztschr. f. d. physik. u. chem. Unterricht, XVII, 2, S. 65—68. M. Kronenberg, Kant und die Aufklärung. Zum 100jähr. Todestage Kants. „Das freie Wort“, III, No. 22, S. 864—873, Frankfurt. E. Kühnemann, Kant, Kunstwart, XVII, 11, S. 618—627. K. Lasswitz, Der kritische Gedanke, „Die Nation“, XXI, No. 19, S. 290—292, Berlin. Th. Lipps, Zur Jahrhundertfeier des Todestages I. Kants, „Deutschland, Monatsschr. f. d. ges. Kultur“, No. 18, März 1904, S. 673—689. W. Lorey, Zur Erinnerung an Kant, Vortrag, S.-A. aus den Abhandl. d. Naturf.-Gesellsch. zu Götting, XXIV. O. Pfeiderer, Herder und Kant in ihrer Bedeutung für die Gegenwart, Preuss. Jahrb., Juni 1904. J. Reinke, Kants Erkenntnislehre und die moderne Biologie, Halbmonatshefte d. Dtsch. Rundschau, III, S. 459—467. M. Reischle, Kant und die Theologie der Gegenwart, S.-A. aus Ztschr. f. Theolog. und Kirche, XIV, 5, S. 357—388, Tübingen. O. Richter, Kants Lehre vom Glauben und Wissen, Protestantische Monatshefte, VIII, 3.

Altpreuss. Monatsschrift, Bd. 41, Heft 1 u. 2 (Königsberg), Kant gewidmet, darin: Zum 100. Todestage I. Kants. Faksimile des ältesten im Original vorhandenen Kantbriefes. E. Markus, Ein Weg zur widerspruchsfreien Auslegung der Kritik der reinen Vernunft. E. F. Kossmann, Ein unbekannter Brief Kants. L. Goldschmidt, Kantorthodoxie wider Kantorthodoxie. — E. Kühnemann, Herder und Kant an ihrem 100jährigen Todestage. A. Riehl, Helmholtz in seinem Verhältnis zu Kant. Paulsen, Zum 100jährigen Todestage Kants. G. Runze, Emerson und Kant. B. Bauch, Luther und Kant. Sämtlich in Kantst., IX, 246—491. L. Goldschmidt, I. Kant und unsere Zeit, Wartburgstimmen, I, Heft 10, 288 bis 299. J. Reinke, Kant und der Zweckbegr. in der Natur, „Die Wartburg“, III, No. 6.

Revue de Métaph. et de Morale, Paris. 12^e Année, No. 3, Numéro spécialement consacré au centenaire de la mort de Kant, darin: P. Natorp, A la mémoire de K. F. Paulsen, Pour le centenaire. C. Cantoni, Sur l'apriorité de l'espace et du temps. L. Couturat, La philos. des mathématiques de K. G. Milhaud, La connaissance mathém. et l'idéalisme transcendantal. A. Hannequin, Les principes de l'entendement pur, leur fondement, leur importance. V. Basch, L'imagination dans la théorie kantienne de la connaissance. R. Eucken, L'âme telle que Kant l'a dépeinte. B. Erdmann, La critique kantienne de la connaissance comme synthèse du rationalisme et de l'empirisme. H. Blunt, La réfutation kantienne de l'idéalisme. H. Delacroix, K. et Swedenborg. D. Parodi, La critique des catégories kantienues chez Ch. Renouvier. L. Couturat, Kant et la Mathém. moderne. Bulletin de la Société française de Philos., IV, No. 5, S. 125—134.

Przegląd Filozoficzny, Polnische philosoph. Zeitschrift, Warschau, VII, Heft 4 u. 5, Kant gewidmet. P. Chmielowski, Kant in Polen. J. Kodis, Die Rolle Kants in der Philosophie der Gegenwart. A. Woroniecki, Jean Sniadeckis Abhängigkeit von Dégérando. (Ein Beitrag z. Stud. der Beziehungen zwischen Sniadecki u. Kant.) W. M. Koslowski, Kant und die Fragen seiner Zeit (Kant als Publizist). M. Wartenberg, Kants Verhältnis zur Metaphysik. K. Twardowski, Über die Übersetzung der philosoph. Terminologie Kants. J. Wasserberg, Einige Bemerkungen über den Kritizismus Kants (über seine Genesis und über seine Bedeutung dem Materialismus gegenüber).

O. Döring, Der Anhang zum analytischen Teile der Kritik d. r. V. über die Amphibolie des Reflexionsbegriffs, Diss., Leipzig. H. Drexler, Die doppelte Affektion des erkennenden Subjekts im Kantischen System, Beuthen. E. Steckelmacher, Der transcendentale und der empirische Idealismus bei Kant, Diss., Erlangen. Franc. Orestano, L'originalità di K., Palermo. R. Richter, Zum hundertjährigen Todestage I. Kants, Leipzig. Illustr. Ztg., No. 3163. G. Rossignoli, Torniamo a Kant? Scuola Cattolica, März 1904. G. Rost, Kant, „Es werde Licht“, 35. Jahrg., Heft 5, S. 144—154, München. L. Stein, Hat K. Hume widerlegt? Zukunft, XII, No. 46. A. Thomsen, Kant, Teologisk Tidsskrift, V, S. 273 ff.,

Kopenhagen. A. Wellmer, I. Kant. Ein Gedenkblatt, Daheim, 1904, No. 19. J. Wendland, Die Philosophie Kants und der Neukantianismus unserer Zeit, Deutsch-evang. Blätter, XXIX, Heft 4, S. 271—287. — E. Arnoldt, Über den ersten Teil der ersten Antinomie der spekulativen Vernunft. Sep.-Abdr. aus der Altpreuss. Monatsschrift, XLI, Königsberg. M. Apel, I. Kant. Ein Bild seines Lebens und Denkens, Berlin. A. Bilharz, Mit Kant — über Kant hinaus. Ein Nachtrag zur Centenarfeier, Wiesbaden. B. Erdmann, I. Kant, Bonn. O. Ewald, Romantik und Gegenwart. Den Manen I. Kants, Berlin. Güttler, Wissen und Glauben, 2. Aufl., München. G. Huber, Benedikt Sattler und sein Anti-Kant. Ein Beitrag zur Geschichte der Kantischen Philosophie, I. Teil: Sattler und seine Kritik der transscendentalen Ästhetik und Kategorienlehre Kants, Diss., München. Wladimir Iwanowski, I. Kant zum Gedächtnis (russisch), Kasan. H. Kroell, Die Grundzüge der Kantischen und der physiologischen Erkenntnistheorie, Strassburg. A. Lasson, I. Kant, Berlin. G. Martius, Kant, Kiel. F. Masci, E. Kant, Napoli. H. Meyer-Benfey, Herder und Kant. Der deutsche Idealismus und seine Bedeutung für die Gegenwart, Halle. A. Rausch, Sokrates und Kant, Halle. A. Riehl, I. Kant, Halle. F. Schnedermann, Die bleibende Bedeutung I. Kants in einigen Hauptpunkten gezeichnet, Leipzig. Th. Simon, I. Kant. Ein Umriß seines Lebens und seiner Lehre (= Zeitfragen des christlichen Volkslebens, XXIX, 2), Stuttgart. H. Struve, Kant und die historische Tragweite seines Kritizismus (polnisch), Warszawa. — L. Busse, K.s erkenntnisth. Standpunkt in d. „Nova dilucidatio“. „Zur Erinnerung an I. Kant“, Abh. aus Anlaß der 100. Wiederkehr des Tages seines Todes herausg. von der Univ. Königsberg, Halle. — Ebenda: A. Dorner, Über die Entwicklungsidee bei Kant; F. Hahn, Einige Gedanken über K. und Peschel; O. Franke, K. und die altindische Philosophie; W. Uhl, Wortschatz u. Sprachgebrauch bei K.; H. Baumgart, Die Grundlagen von Kants Kr. d. ästhet. Urteilskr.; A. Bezenberger, Die sprachwissensch. Äußerungen K.s; L. Jeep, Die Kantischen Kategorien und die Behandlung der antiken Grammatik; F. Meyer, Kant und das Wesen des Neuen in der Mathematik; A. Kowalewski, Kants Stellung zum Problem einer Außenweltexistenz. Aus d. J. 1904.

P. Knothe, K.s Lehre vom inneren Sinn und ihre Auffassung bei Reininger, Diss., Erlangen. Wartenberg, L'argumentation kantienne contre l'idéalisme, Przegląd Filozoficzny, VIII, Heft 2. Wasserberg, Quelques observations sur le criticisme de Kant, ebenda. Seutroul, L'objet de la Métaph. selon Kant et selon Aristote, Louvain. E. Fischer, Die geschichtlichen Vorlagen zur Dialektik in K.s Kritik d. r. V., Berlin. F. Kuberka, Kants Lehre von der Sinnlichkeit, Diss., Halle. Salinger, Kants Antinomien und Zenons Beweise gegen die Bewegung. A. f. G. d. Ph., XIX, Heft 1. Staudinger, Der Gegenstand der Wahrnehmung, Kantst., X, 44—58. L. Goldschmidt, K.s „Privatmeinungen“ über das Jenseits und die Kantaussage d. Kgl. preuss. Akademie d. Wissenschaften. Ein Protest. Royce, K.s doctrine of the bases of mathematics, The Journal of Philos., Psychology and Scientific Methods (Woodbridge), II, No. 8, Lancaster, Pa. and New York. F. Kuntze, Das Problem der Objektivität bei Kant, Diss., Freiburg. J. Pitschel, Leibnizens und Kants Lehre vom Raum miteinander verglichen, Diss., Leipzig. J. Baumann, Anti-Kant. Mit Benutzung von Tiedemanns „Theätet“ und auf Grund jetziger Wissenschaft, Gotha. K. G. Uphues, Was wir von Kant lernen können, Osterwiek. J. Hoyer, Schleiermachers Erkenntnistheorie in ihrem Verhältnis zur Erkenntnistheorie Kants, Diss., Leipzig. H. Richert, Kant, Gedenkrede zum 100jährigen Todestage. Aus: Veröffentlichungen d. Abteilung f. Litt. d. Deutschen Gesellschaft f. Kunst und Wissenschaft zu Bromberg. Alex. Wernicke, Die Theorie des Gegenstandes und die Lehre vom Dinge an sich bei I. K., Jahresbericht der Oberrealschule zu Braunschweig. Hnr. Romundt, K.s Kritik d. r. V., abgekürzt auf Grund ihrer Entstehungsgeschichte. Eine Vortübung f. krit. Philosophie, Gotha. Aus d. J. 1905.

O. Ewald, Kants Methodologie in ihren Grundzügen. Eine erkenntnistheor. Untersuchung, Berlin. L. Goldschmidt, Baumanns Anti-Kant. Eine Widerlegung, Gotha. Ders., Kant und Haeckel, Freiheit und Naturnotwendigkeit, nebst einer Replik an J. Baumann, Gotha. Th. Elsenhans, Fries und Kant. I. Teil. Jakob Friedrich Fries als Erkenntniskritiker und sein Verhältnis zu Kant, Giessen. G. Uphues, Kant und seine Vorgänger, Berlin. J. Baumann, Welt- und Lebensansicht in ihren realwissenschaftlichen und philosophischen Grundzügen. Mit Vorbemerkungen über Kant, Joh. Schultz und L. Goldschmidt, Gotha. A. Michelis,

Das Ding an sich. Vom physikalischen und vom philosophischen Standpunkte, Progr., Königsberg. E. Adickes, Kant contra Haeckel. Für den Entwicklungsgedanken gegen naturwissenschaftlichen Dogmatismus, 2. Aufl., Berlin. Weis, I. Kant, Hamburg. P. Boehm, Zu den vorkritischen Schriften Ks, Strassburg. Lovejoy, On Kants reply to Hume, A. f. G. d. Ph., 12, Heft 3 u. 4. P. Hauck, Die Entstehung der Kantischen Urteilstafel, Kantst., XI, S. 196—208. W. Meinelcke, Die Bedeutung der Nicht-Euklidischen Geometrie in ihrem Verhältnis zu Kants Theorie der mathematischen Erkenntnis, Kantst., XI, S. 209—232. A. Oeser, Philos. Schriften, 1. H.: Morgendämmerung od. d. philos. Weg der Zukunft. E. ph.-krit. Schrift unter besonderer Berücksichtigung der kantsch. Schr. „Prolegomena“ etc., Charlottenb. Hnr. Romundt, Der Professorenkant. Ein Ende u. ein Anfang, Gotha. (Mit Recht auf „d. Streit der Fac.“ besonders hingewiesen). Aus d. J. 1906.

Kant versteht unter dem „Dogmatismus der Metaphysik“, als dessen bedeutendsten Vertreter er Wolff nennt, das allgemeine Zutrauen derselben zu ihren Prinzipien, ohne vorhergehende Kritik des Vernunftvermögens selbst, bloß um ihres Gelingens willen (Kant geg. Eberhard, üb. e. Entdeckung etc. bei Ros. u. Sch. I, S. 452), oder das dogmatische, aus philosophischen Begriffen streng argumentierende Verfahren der Vernunft ohne vorangehende Kritik ihres eigenen Vermögens (Vorr. zur 2. Aufl. der Kr. d. r. V. S. XXXV). Unter dem Skeptizismus, wie denselben namentlich Hume repräsentiere, versteht Kant das ohne vorhergegangene Kritik gegen die reine Vernunft gefaßte allgemeine Mißtrauen, bloß um des Mißlingens ihrer Behauptungen willen (a. a. O. I, S. 452). Kant hält dafür, daß man vom empirischen Standpunkte aus das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele nicht beweisen könne, da beide ganz außerhalb der Grenzen möglicher Erfahrung liegen, und findet in Lockes Beweisversuch eine Inkonsequenz (Kr. d. r. V., S. 127 und 822 f.), so daß ihm der Skeptizismus als die notwendige Folge des Empirismus erscheint. Die reine Vernunft in ihrem dogmatischen Gebrauche muß vor dem kritischen Auge einer höheren und richterlichen Vernunft erscheinen (ebd. S. 767); die Kritik der reinen Vernunft ist der wahre Gerichtshof für alle Streitigkeiten der Vernunft (ebd. S. 779). Der Kritizismus des Verfahrens mit allem, was zur Metaphysik gehört, ist die Maxime eines allgemeinen Mißtrauens gegen alle synthetischen Sätze derselben, bevor nicht ein allgemeiner Grund ihrer Möglichkeit in den wesentlichen Bedingungen unserer Erkenntnisvermögen eingesehen worden (gegen Eberhard, a. a. O. I, S. 452). Unter der Kritik der reinen Vernunft versteht Kant eine Prüfung des Vernunftvermögens überhaupt in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen die Vernunft unabhängig von aller Erfahrung streben mag, mithin die Entscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt, und die Bestimmung sowohl der Quellen als des Umfangs und der Grenzen derselben, alles aber aus Prinzipien (Vorr. z. 1. Aufl. der Kr. d. r. V.). Vernunft ist ihm das Vermögen, welches die Prinzipien der Erkenntnis a priori enthält, reine Vernunft das Vermögen der Prinzipien, etwas schlechthin a priori zu erkennen. Die Kritik der reinen Vernunft, welche die Quellen und Grenzen derselben beurteilt, ist die Vorbedingung eines Systems der reinen Vernunft oder aller reinen Erkenntnis a priori.*)

Gegen das kantische Unternehmen einer Vernunftkritik ist eingewandt worden, das Denken könne nur durch das Denken geprüft werden; vor dem wirklichen Denken das Denken prüfen wollen, heiße daher denken wollen vor dem Denken oder gleichsam schwimmen lernen wollen, ohne ins Wasser zu gehen

*) Die aristotelisch-wolffsche Lehre von den Seelenvermögen hat Kant in den Grundzügen nur adoptiert, in einzelnen Beziehungen umgebildet, aber nicht einer prinzipiellen Kritik unterzogen.

(Hegel). Jedoch dieser Einwurf widerlegt sich durch die Unterscheidung des vor-kritischen und des kritisch-philosophischen Denkens. Jenes muß allerdings der Vernunftkritik vorangehen, dann aber hat eine Prüfung desselben einzutreten, die sich zu ihm ebenso verhält, wie die Optik zum Sehen. Nachdem aber durch die kritische Reflexion der Ursprung und Umfang der Erkenntnis festgestellt und das Maß und der Sinn der Gültigkeit der Erkenntnisse ermittelt worden ist, kann sich hieran ein ferneres philosophisches Denken anschließen. (Vgl. Ueberwegs Syst. der Log. § 31.)

Kant führt die Genesis seiner Vernunftkritik auf die Anregung zurück, die er durch Hume empfangen habe. Er sagt in der Einleitung der Proleg. z. e. j. k. Metaph., seit Lockes und Leibnizens Versuchen über den menschlichen Verstand, ja seit dem Entstehen der Metaphysik, sei nichts Bedeutenderes auf diesem Gebiet erschienen, als Humes Skepsis. — Hume „brachte kein Licht in diese Art von Erkenntnis, aber er schlug doch einen Funken, bei welchem man wohl ein Licht hätte anzünden können, wenn er einen empfänglichen Zunder getroffen hätte“. Ich gestehe frei, die Erinnerung des David Hume (gegen die Gültigkeit des Kausalbegriffs) war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen im Felde der spekulativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab. — Ich versuchte zuerst, ob sich nicht Humes Einwurf allgemein vorstellen ließe, und fand bald, daß der Begriff der Verknüpfung von Ursache und Wirkung bei weitem nicht der einzige sei, durch den der Verstand a priori sich Verknüpfungen der Dinge denkt, vielmehr, daß Metaphysik ganz und gar daraus bestehe. Ich suchte mich ihrer Zahl zu versichern, und da dieses mir nach Wunsch, nämlich aus einem einzigen Prinzip, gelungen war, so ging ich an die Deduktion dieser Begriffe, von denen ich nunmehr versichert war, daß sie nicht, wie H. besorgt hatte, von der Erfahrung abgeleitet, sondern aus dem reinen Verstande entsprungen seien.“

Transzendental nennt Kant nicht jede Erkenntnis a priori, sondern nur die Erkenntnis, daß und wie gewisse Vorstellungen (Anschauungen oder Begriffe) lediglich a priori angewandt werden oder möglich seien. Im Unterschiede von transzendentaler Erkenntnis nennt Kant einen transzendenten Gebrauch von Begriffen denjenigen, der über alle mögliche Erfahrung hinausgeht. Die Vernunftkritik, welche selbst transzendental ist, will die Unzulässigkeit jedes transzendenten Vernunftgebrauchs nachweisen. Doch braucht K. „transscendental“ auch für „transcendent“, z. B. ist „transscendentales Objekt“ gleich „Ding an sich“.

Der Gang der Untersuchung in der „Kritik der reinen Vernunft“ ist folgender. In der Einleitung sucht Kant das Vorhandensein solcher Erkenntnisse darzutun, die er „synthetische Urtheile a priori“ nennt, und wirft die Frage auf, wie dieselben möglich seien. Er findet, daß ihre Möglichkeit bedingt sei durch gewisse rein subjektive Formen der Anschauung, nämlich den Raum und die Zeit, und durch ebensolche Formen des Verstandes, die er Kategorien nennt; aus den letzteren sollen auch die Vernunftideen erwachsen. Nun teilt Kant den Komplex seiner Untersuchungen ein in die transzendente Elementarlehre und die transzendente Methodenlehre im Anschluß an die zu seiner Zeit übliche Einteilung der formalen Logik. Die transzendente Elementarlehre handelt von den Materialien, die transzendente Methodenlehre von dem Plan oder den formalen Bedingungen eines vollständigen Inbegriffs aller Erkenntnisse der reinen spekulativen Vernunft. Die transzendente Elementarlehre teilt Kant ein in die transzendente Ästhetik und Logik; jene handelt von reinen Anschauungen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, diese von den reinen Verstandeserkenntnissen. Der

Teil der transzendentalen Logik, der die Elemente der reinen Verstandeserkenntnis vorträgt und die Prinzipien, ohne welche überall kein Gegenstand gedacht werden kann, ist die transzendente Analytik und zugleich eine Logik der Wahrheit. Der zweite Teil der transzendentalen Logik aber ist die transzendente Dialektik, d. h. die Kritik des Verstandes und der Vernunft in Ansehung ihres hyperphysischen Gebrauchs, eine Kritik des dialektischen Scheins, welcher entsteht, wenn man die reinen Verstandes- und Vernunftkenntnisse nicht auf Gegenstände der Erfahrung bezieht, sondern sich ihrer ohne ein gegebenes Subjekt über die Grenzen der Erfahrung hinaus bedient und somit von den bloß formalen Prinzipien des reinen Verstandes einen materialen Gebrauch macht. Die transzendente Methodenlehre hat vier Hauptstücke, welche die Titel führen: Die Disciplin der reinen Vernunft, der Kanon derselben, ihre Architektonik und ihre Geschichte. — In der Elementarlehre hält sich Kant an den Gang der Metaphysik bei Wolff und Baumgarten: der Ontologie entsprechen im ganzen seine transzendente Ästhetik und Analytik, den drei weiteren Teilen die transzendente Dialektik mit der rationalen Psychologie, Kosmologie und natürlichen Theologie.

Die transzendente Ästhetik geht besonders auf die Möglichkeit der reinen Mathematik, die Analytik auf die der reinen Naturwissenschaft, die Dialektik auf die der Metaphysik überhaupt, die Methodenlehre auf die der Metaphysik als Wissenschaft.

Alle unsere Erkenntnis, sagt Kant in der Einleitung, fängt mit der Erfahrung an, aber nicht alle Erkenntnis entspringt aus der Erfahrung. Erfahrung ist kontinuierliche Zusammenfügung (Synthesis) der Wahrnehmungen. Erfahrung ist das erste Produkt, welches unser Verstand hervorbringt, indem er den rohen Stoff sinnlicher Empfindungen bearbeitet. Nun behauptet Kant:*) „Erfahrung sagt uns zwar, was da sei, aber nicht, daß es notwendigerweise so und nicht anders sein müsse; eben darum giebt sie uns auch keine wahre Allgemeinheit;“ „Was von der Erfahrung entlehnt ist, hat nur comparative Allgemeinheit, nämlich durch Induction“. Notwendigkeit und strenge (nicht bloß „comparative“) Allgemeinheit gelten Kant als sichere Kennzeichen einer nicht empirischen Erkenntnis.**)

*) Indem er einen Satz, der von der vereinzelter Erfahrung und von der elementarsten Form der Induktionen „per enumerationem simplicem“ gilt, auf alle logische Kombination von Erfahrungen überträgt.

**) Aus diesen Voraussetzungen, welche Kant feststanden, ohne von ihm jemals einer Prüfung unterworfen worden zu sein, ist mit großer (obschon nicht absoluter) Konsequenz das gesamte Lehrgebäude des „Kriticismus“ erwachsen. Freilich ist schon das streng allgemeingültige und doch, wie Kant zugesteht, aus der Erfahrung geschöpfte Gravitationsprinzip ein Gegenzeugnis. Je einfacher das Objekt einer Wissenschaft ist, um so gewisser ist die Allgemeingültigkeit ihrer induktiv gewonnenen Fundamentalsätze, wonach sich von der Arithmetik (Quantität) zur Geometrie (Quantität, Bewegung und Form), Mechanik (Quantität, Form und Bewegung, Zeit, Schwere) usw. eine Stufenordnung des Maßes der Gewißheit und nicht, wie Kant will, ein absoluter Unterschied einer hier strengen, dort bloß „comparativen“ Allgemeinheit ergibt. Die empirische Basis der Geometrie erkennen philosophierende Mathematiker von der Bedeutung eines Riemann und Helmholtz an. Riemann, über die Hypothesen, welche der Geometrie zugrunde liegen. Abh. d. K. Ges. d. Wiss. zu Gött. (auch separat) 1867 (verfaßt 1854), S. 2: „die Eigenschaften, durch welche sich der Raum von anderen denkbaren dreifach ausgedehnten Größen unterscheidet, können nur aus der Erfahrung entnommen werden.“ Helmholtz, über die Tatsachen, die der Geometrie zugrunde liegen, in den Nachr. der K. Ges. der Wiss. zu Gött. 1868, 3. Juni, S. 193—221. Apodiktisch gewiß ist das streng Erwiesene, also die Abfolge der Lehrsätze aus ihren Prämissen; die Axiome aber „apodiktisch gewiss“ zu nennen, ist ein Mißbrauch des Wortes.

Erfahrung stammende Erkenntnis bezeichnet Kant als „Erkenntnis a priori.“*) Die Erkenntnis a priori ist von der Erfahrung unabhängig, auch wenn sie erst mittelst der Erfahrung ins Bewußtsein gebracht wird; sie hat ihren Grund in der Natur unseres Erkenntnisvermögens. Kant unterscheidet (nach dem Vorgange Lamberts, Org. § 639, der jedoch die Existenz des „rein“ Apriorischen dahingestellt sein läßt, nachdem Hume die Existenz von Ideas, die nicht aus Impressions stammen, geeignet hatte): man pflegt wohl von mancher aus Erfahrungsquellen abgeleiteten Erkenntnis zu sagen, daß wir ihrer a priori fähig oder teilhaftig sind, weil wir sie nicht unmittelbar aus der Erfahrung, sondern aus einer allgemeinen Regel, die wir gleichwohl selbst doch aus der Erfahrung entlehnt haben, ableiten; wir werden aber im Verfolg unter Erkenntnissen a priori nicht solche verstehen, die von dieser oder jener, sondern die schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig stattfinden; ihnen sind empirische Erkenntnisse oder solche, die nur a posteriori, d. h. durch Erfahrung, möglich sind, entgegengesetzt; von den Erkenntnissen a priori heißen diejenigen rein, denen gar nichts Empirisches beigemischt ist.**)

*) „Erkenntnis a priori“ heißt in dem seit Aristoteles üblichen Sinne: „Erkenntnis aus den realen Ursachen“, und an diese Art von Erkenntnis knüpft sich allerdings Notwendigkeit oder apodiktische Gültigkeit. Im Laufe des 18. Jahrhunderts, als man selten auf die aristotelischen Schriften zurückging, verlor man allmählich diese Bedeutung und ersetzte sie häufig durch „Erkenntnis mittelst eines Schliessens“.

**) Hiermit aber ist der Gesichtspunkt jener von Aristoteles begründeten Einteilung verrückt, wonach unter Erkenntnis a priori die Erkenntnis aus den Ursachen, unter Erkenntnis a posteriori die Erkenntnis aus den Wirkungen verstanden wurde. Diesen aristotelischen Gebrauch hält noch Leibniz fest, der in einer Epist. ad J. Thomasium 1669 sagt (Opera philos. ed. Erdm. p. 51): *constructiones figurarum sunt motus; jam ex constructionibus affectiones de figuris demonstrantur, ergo ex motu et per consequens a priori et ex causa*, auch später durchgängig das *connaître a priori* mit dem *connaître par les causes* identifiziert und nur mitunter dafür den Ausdruck: *par des démonstrations* einsetzt, wobei aber wohl insbesondere an die Demonstrationen aus dem Realgrunde zu denken ist; vgl. die in Ueberwegs Log. § 73 zitierten Stellen. Die letzt erwähnte Einschränkung weglassend, setzt Wolff ungenauer das *eruerere veritatem a priori* mit dem *elicere nondum cognita ex aliis cognitis ratiocinando* gleich, und demgemäß das *eruerere veritatem a posteriori* mit *solo sensu*. An ihn hat Baumgarten sich angeschlossen und an diesen wiederum Kant, der aber seinerseits noch die Unterscheidung eines absoluten und relativen A priori hinzutut, welche dem ursprünglichen Gebrauche des Wortes völlig heterogen ist. Die Erkenntnis a priori im aristotelischen Sinne ist nicht eine annähernd von der Erfahrung unabhängige Erkenntnis, zu der eine andere, die von aller Erfahrung unabhängig wäre, sich wie eine reine zu einer unreinen verhalten könnte, sondern ruht vielmehr auf der größten Fülle logisch verarbeiteter Erfahrungen und ist nur von der auf den Inhalt des Schlußsatzes selbst gerichteten Erfahrung unabhängig, wie z. B. die Vorausberechnung irgend einer astronomischen Erscheinung zwar von dem Erfahren eben dieser Erscheinung selbst unabhängig ist, aber teils auf vielen andern empirisch konstatierten Datis beruht, teils auf dem der Rechnung zum Grunde liegenden newtonschen Gravitationsprinzip, welches, wie Kant selbst anerkennt, aus der Erfahrung des Falls der Körper zur Erde und der Umläufe des Mondes und der Planeten geschöpft ist. Ein von aller Erfahrung unabhängiges Urteil würde, falls es überhaupt möglich wäre, nicht den höchsten Grad von Gewißheit, sondern gar keine Gewißheit haben und ein bloßes Vorurteil sein. Ohne alle Erfahrung können wir überhaupt gar keine Erkenntnis, geschweige denn, wie Kant will, apodiktische Erkenntnis gewinnen. Gleich wie Maschinen, durch welche wir die Resultate bloßer Handarbeit überschreiten, nicht ohne Hände durch Zauber, sondern nur mittelst des Gebrauchs der Hände zustande kommen, so kommt der Beweis, durch welchen wir die Resultate einzelner Erfahrung überschreiten und die Notwendigkeit erkennen, nicht unabhängig von aller Erfahrung durch sub-

Kant verbindet mit der Einteilung der Erkenntnisse in apriorische und empirische die zweite Einteilung derselben in analytische und synthetische. Er versteht unter analytischen Urteilen, Erläuterungsurteilen, solche, deren Prädikat B zum Subjekte A als etwas gehört, was verdeckterweise in diesem Begriffe A bereits enthalten ist, z. B. alle Körper (ausgedehnten und durchdringlichen Substanzen) sind ausgedehnt, unter synthetischen Urteilen, Erweiterungs-urteilen, aber solche, deren Prädikat B außer dem Subjektsbegriff A liegt, ob es zwar mit demselben in Verknüpfung steht, z. B. alle Körper (ausgedehnten und durchdringlichen Substanzen) sind schwer. Daß ich, um ein Dreieck zu machen, drei Linien nehmen müsse, ist ein analytischer Satz, daß deren zwei aber zusammengenommen größer sein müssen als die dritte, ist ein synthetischer Satz. In den analytischen Urteilen wird die Verknüpfung des Prädikats mit dem Subjekt durch Identität, in den synthetischen ohne Identität gedacht; jene beruhen auf dem Satz des Widerspruchs, diese bedürfen eines anderen Prinzips.*)

Durch analytische Urteile wird unsere Erkenntnis nicht erweitert, sondern nur der Begriff, den wir haben, auseinandergesetzt. Bei synthetischen Urteilen aber muß ich außer dem Begriff des Subjekts noch etwas anderes = x haben, worauf sich der Verstand stützt, um ein Prädikat, das in jenem Begriffe nicht liegt, doch als dazu gehörig zu erkennen. Bei empirischen oder Erfahrungsurteilen, welche als solche insgesamt synthetisch sind, hat es hiermit gar keine Schwierigkeit; denn dieses x ist die vollständige Erfahrung von dem Gegenstande, den ich durch einen Begriff A denke, welcher nur einen Teil dieser Erfahrung ausmacht. Aber bei synthetischen Urteilen a priori fehlt dieses Hilfsmittel ganz und gar. Was ist hier das x, worauf sich der Verstand stützt, wenn er außer dem Begriff von A ein demselben fremdes Prädikat aufzufinden glaubt, das gleichwohl (und zwar mit

jektive „Formen“ von unbegreiflichem Ursprung, sondern nur durch logische Kombination von Erfahrungen nach induktiver und deduktiver Methode auf Grund der den Dingen selbst immanenten Ordnung zustande.

Zwar muß die Erfahrung auf subjektiven psychischen Bedingungen beruhen, die ihr selbst vorausgehen (ein Leichnam macht keine Erfahrung), aber dies gilt von der Perzeption der Luftschwingungen als Töne, der Äthervibrationen als Farben usw. mindestens ebenso wohl, und sofern diese Formen nachweislich bloß subjektiv sind, sogar in vollerm Maße als von der Raumanschauung. Wird die Gewißheit, die in der Gesamtheit der mathematischen Operationen liegt (in der Wahrnehmung, Abstraktion, Konstruktion aus den letzten Abstraktionen [Punkt usw.], hypothetischen Idealisierung durch Annahme einer absolut genauen Gültigkeit der Axiome, Deduktion der Lehrsätze und Vergleichung des Deduzierten mit dem Tatsächlichen bei wirklicher Konstruktion), in den „apriorischen“ Ursprung der Raumanschauung gelegt, der nichts erklärt, weil beweislose Aussagen, die auf subjektive Bedingungen der Erkenntnis gehen und aus der Selbstbeobachtung geschöpft sind, doch immer nur einen assertorischen Charakter haben, so ist dies eine Art von Mythologie, welche bereits das Mystische in Kants Freiheitsbegriff anbahnt.

*) Diesen Gebrauch der Ausdrücke analytisch und synthetisch unterscheidet Kant selbst richtig von dem sonst üblichen, wonach die Methode des das Gegebene zergliedernden Fortgangs zur Erkenntnis der Bedingungen und zuhöchst der Prinzipien analytisch, die Methode des deduzierenden Fortgangs aber von den Prinzipien zur Erkenntnis der Bedingungen synthetisch genannt wird. Kant will jene Methode lieber die regressive, diese die progressive genannt wissen. Der kantische Begriff des analytischen Urteils ist eine Erweiterung des Begriffs des identischen Urteils; in diesem bildet der ganze Subjektsbegriff, in jenem entweder der ganze Subjektsbegriff oder irgend ein Element desselben den Prädikatsbegriff. Doch ist mehr der Terminus neu als der Begriff; auch Aristoteles und andere Philosophen haben partiell identische Urteile und schlechthin identische unterschieden.

Notwendigkeit) mit demselben verknüpft sei? Mit andern Worten: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Dies ist die Grundfrage der Kritik der reinen (von der Erfahrung unabhängigen) Vernunft.

Kant glaubt drei Arten synthetischer Urteile a priori als vorhanden nachweisen zu können, nämlich mathematische, naturwissenschaftliche und metaphysische. Unbestrittene allgemeine und apodiktische Erkenntnis enthalten Mathematik und Naturwissenschaft; bestrittene enthält die Metaphysik, sofern in Frage steht, ob überhaupt Metaphysik möglich sei. Ihrer Tendenz nach aber sind auch alle eigentlich metaphysischen Sätze synthetische Urteile a priori.

Mathematische Urteile, sagt Kant, sind insgesamt synthetisch, obschon er einige mathematische Grundsätze wie $a = a$, $a + b > a$, als wirklich analytische Sätze anerkennt, die aber nur zur Kette der Methode und nicht als Prinzipien dienen sollen. Man sollte, sagt Kant, anfänglich zwar denken, daß der Satz $7 + 5 = 12$ ein bloß analytischer Satz sei, der aus dem Begriffe einer Summe von 7 und 5 nach dem Satze des Widerspruchs erfolge. Aber durch diesen Begriff ist noch nicht gedacht, welches die einzige Zahl sei, die jene beiden zusammenfaßt. Man muß über diese Begriffe hinausgehen, indem man die Anschauung zu Hilfe nimmt, die einem von beiden korrespondiert, etwa seine fünf Finger oder fünf Punkte, und so nach und nach die Einheiten der in der Anschauung gegebenen Fünf zu dem Begriff der Sieben hinzutut. *)

Ebenso wenig, sagt Kant, ist irgend ein Grundsatz der reinen Geometrie analytisch. Daß die gerade Linie zwischen zwei Punkten die kürzeste sei, ist ein synthetischer Satz; denn mein Begriff vom Geraden enthält nichts von Größe, sondern nur eine Qualität; Anschauung muß zu Hilfe genommen werden, vermöge deren allein die Synthesis möglich ist. **) Hieran knüpft sich die Frage: Wie ist reine Mathematik möglich?

*) In der Tat ist aber dieses didaktische Hilfsmittel keine wissenschaftliche Notwendigkeit; das Zurückgehen auf die Definitionen: Zwei ist die Summe von Eins und Eins, Drei die Summe von Zwei und Eins usw., ferner auf die Definition des dekadischen Systems und auf den aus dem Begriff der Summe (als der Gesamtzahl mit Abstraktion von der Ordnung) fließenden Satz, daß die Ordnung der Zusammenfassung der Summanden für die Summe gleichgültig sei, reicht zu. Empirisch ist das Vorhandensein gleichartiger Objekte gegeben, die sich unter den nämlichen Begriff stellen lassen, woran die Zählbarkeit sich knüpft; aus den arithmetischen Fundamentalbegriffen aber folgen dann als analytische Sätze die arithmetischen Grundsätze und aus diesen syllogistisch die übrigen Sätze.

**) Allerdings besteht die Geometrie nicht bloß aus Definitionen und Folgerungen aus bloßen Definitionen, sondern enthält größtenteils Sätze, deren Prädikat über den bloßen Subjektsbegriff hinausgeht, oder (um mit Helmholtz in s. Vortr. „üb. d. thatsächl. Grundlagen d. Geometrie“ in den Heidelb. Jahrb. 1868. S. 733. zu reden) „Wahrheiten von thatsächlicher Bedeutung“. Aber die geometrischen Fundamentalsätze von dieser Art, z. B. daß der Raum drei Dimensionen hat, daß es zwischen zwei Punkten nur eine gerade Linie gibt, haben assertorische Gewißheit, nicht apodiktische. Der Geometer erkennt die Dreizahl der Dimensionen des Raumes nur als Tatsache und weiß keinen Grund anzugeben, warum es notwendig sei, daß derselbe gerade drei und nicht zwei oder vier Dimensionen habe; diese assertorische Gültigkeit wird aber erlangt durch Abstraktion, Induktion und andere logische Operationen, die auf dem Grunde zahlreicher Erfahrungen über räumliche Verhältnisse ruhen. Die in den Fundamentalsätzen sich bekundende Ordnung räumlicher Gebilde, welche sich philosophisch auf das Prinzip der Unabhängigkeit der Form von der Größe reduzieren läßt, bekräftigt ihre Gültigkeit, ist aber in der objektiven Natur des Raumes selbst begründet; nichts beweist, daß sie einen bloß subjektiven Charakter trage. Aus den Fundamentalsätzen folgen die übrigen geometrischen Sätze syllogistisch. Sie haben apodiktische Gültigkeit

Naturwissenschaft, sagt Kant ferner, enthält synthetische Urteile a priori in sich, z. B.: in allen Veränderungen der körperlichen Welt bleibt die Quantität der Materie unverändert; in aller Mitteilung der Bewegung müssen Wirkung und Gegenwirkung jederzeit einander gleich sein; ferner das Gesetz der Trägheit usw. *) Hieran knüpft sich die Frage: Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?

In der Metaphysik, behauptet Kant, wenn man sie auch für eine bisher bloß versuchte, dennoch aber durch die Natur der menschlichen Vernunft unentbehrliche Wissenschaft ansieht, sollen synthetische Erkenntnisse a priori enthalten sein, z. B. die Welt muß einen Anfang haben; alles, was in den Dingen Substanz ist, ist beharrlich. Metaphysik besteht wenigstens ihrem Zwecke nach aus lauter synthetischen Sätzen a priori. Hieran knüpft sich die Frage: Wie ist Metaphysik, a. als Naturanlage, b. als Wissenschaft, möglich?

In der transzendentalen Ästhetik, der Wissenschaft von den Prinzipien der Sinnlichkeit a priori, sucht Kant die Apriorität des Raumes und der Zeit darzutun. In einer „metaphysischen Erörterung dieses Begriffs“, die dasjenige enthalten soll, was den Begriff als a priori gegeben darstellt, finden wir folgende vier Sätze: 1. Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äußeren Erfahrungen abgezogen worden; denn die Vorstellung des Raumes muß aller konkreten Lokalisierung schon zum Grunde liegen. **) 2. Der Raum ist eine notwendige Vorstellung a priori, die allen äußeren Anschauungen zum Grunde liegt; denn man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sei, obwohl man sich wohl vorstellen kann, daß keine Gegenstände in demselben seien. ***) 3. Der Raum ist kein diskursiver oder allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung; denn man kann sich nur einen einzigen Raum vorstellen, dessen Teile alle sogenannten Räume sind. †) 4. Der

und nicht bloß empirische, sofern sie aus jenen erwiesen und nicht auf unmittelbare Erfahrung gegründet sind; in diesem, aber auch nur in diesem Sinne ist die Geometrie eine apodiktische und nach dem aristotelischen Gebrauch dieses Wortes apriorische, aber keineswegs nach dem kantischen Wortgebrauch apriorische Wissenschaft. Die Fundamentalsätze selbst (die Axiome und Postulate) sind an sich assertorische Sätze und, sofern es sich um absolute Genauigkeit handelt, Hypothesen. Nur insofern, als jene Ordnung ohne geometrische Demonstration sich mit einer gewissen Unmittelbarkeit bekundet, ist die Annahme zulässig, daß bereits die Axiome ein über den bloß assertorischen Charakter einzelner Erfahrung hinausgehendes Maß von Gewißheit haben.

*) Die Geschichte der Naturwissenschaft zeigt aber, daß sich diese allgemeinen Sätze, wozu das Gesetz der Erhaltung der Energie u. a. sich hinzufügen lassen, als späte Abstraktionen aus wissenschaftlich durchgearbeiteten Erfahrungen ergeben haben und keineswegs a priori vor aller Erfahrung oder doch unabhängig von aller Erfahrung als wissenschaftliche Sätze feststanden. Nur insofern sich in ihnen nachträglich eine gewisse Ordnung bekundet, die eine philosophische Ableitung aus noch allgemeineren Prinzipien, z. B. aus der Relativität des Raumes, möglich zu machen scheint, gewinnen sie einen im aristotelischen, aber wiederum nicht im kantischen Sinne apriorischen Charakter.

**) Was freilich ein Zirkelschluß ist.

***) Was aber nicht die Subjektivität und Apriorität des Raumes beweist. Auch eine aus empirisch Gegebenem nach psychischen Gesetzen hervorgebildete Vorstellung kann unaufhebbar sein. Außerdem geht K. vom Standpunkt des fertigen Bewußtseins dabei aus, ohne auf das im Werden begriffene Rücksicht zu nehmen. Auch wird der Raum nicht ganz qualitätslos vorgestellt werden können.

†) Es ist auffallend, daß Kant in der Überschrift den Raum als einen „Begriff“ bezeichnet, was durch 3 und 4 ausgeschlossen zu sein scheint. Aber der Begriff im weiteren Sinne umfaßt bei Kant die beiden Klassen: Begriff im engeren Sinne oder allgemeine Vorstellung und andererseits Einzelvorstellung oder

Raum wird als eine unendliche gegebene Größe vorgestellt; kein Begriff aber kann so gedacht werden, als ob er eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich enthielte; also ist die ursprüngliche Vorstellung vom Raume Anschauung a priori und nicht Begriff.*)

In der „transcendentalen Erörterung des Begriffs vom Raum“, unter der Kant die Erklärung desselben als eines Prinzips, woraus die Möglichkeit anderer synthetischer Erkenntnisse a priori eingesehen werden könne, versteht, führt Kant die Behauptung durch, die Vorstellung des Raumes müsse eine Anschauung a priori sein, wenn es möglich sein solle, daß die Geometrie die Eigenschaften desselben synthetisch und doch a priori bestimme. „Wäre nicht der Raum (und so auch die Zeit) eine bloße Form eurer Anschauung, welche Bedingungen a priori enthält, unter denen allein Dinge für euch äußere Gegenstände sein können, die ohne diese subjectiven Bedingungen an sich nichts sind, so könntet ihr a priori ganz und gar nichts über äußere Objekte synthetisch ausmachen.“**)

Der Raum gilt demnach Kant als eine Anschauung a priori, die vor aller Wahrnehmung eines Gegenstandes in uns angetroffen werde, und zwar als die formale Beschaffenheit des Gemütes, von Objekten affiziert zu werden, oder als die Form des äußeren Sinnes überhaupt.***)

Anschauung. Wohl nur auf den Begriff im strengen Sinne dieses Wortes ist die Definition in der Vernunftkritik zu beziehen: „der Begriff ist eine Erkenntnis, die sich mittelbar, vermittelt eines Merkmals, das mehreren Dingen gemeinsam sein kann, auf den Gegenstand bezieht.“ (Daß nur der Genus-Begriff gemeint sei, nämlich Anschauung a priori, unter den der Raum falle, ist wohl nicht anzunehmen; denn der Sinn ist, daß die Raumvorstellung erörtert werden soll, um den Begriff, unter den sie falle, zu ermitteln, und nicht, daß die Natur des Genus-Begriffs, unter den der Raum falle, erörtert werden soll. Auch werden ja in dem Abschnitt „Von dem obersten Grundsatz aller synth. Urth.“ Raum und Zeit geradezu „Begriffe“ genannt.)

*) Die Behauptung, daß kein Begriff eine unendliche Menge von Teilvorstellungen in sich enthalten könne, ist eine willkürliche, sofern es sich um ein potentiell Enthaltensein derselben in ihm handelt; aktuell aber enthält unsere Raumvorstellung nicht eine Unendlichkeit unterschiedener Teile, und aktuell erstreckt sich auch der Raum, den wir uns vorstellen, nicht ins Unendliche, sondern nur bis höchstens zu dem angeschauten Himmelsgewölbe hin. Die Unendlichkeit der Ausdehnung liegt nur in der Reflexion, daß wir, wie weit wir auch gelangt sein mögen, immer noch weiter fortschreiten könnten, daß also keine Grenze eine schlechthin unüberschreitbare sei; hieraus aber folgt keineswegs, daß der Raum eine bloß subjektive Anschauung sei.

**) Kant hat weder nachgewiesen, in welcher Art denn aus der vorausgesetzten Apriorität der Raumanschauung die Gewißheit der geometrischen Fundamentalsätze folge (die, wenn auch der Raum als Anschauung a priori ursprünglich ist, nicht ihrerseits ebenso ursprünglich in uns sind), und wo deren Grenze gegen Lehrsätze liegt, noch auch, daß aus einer objektiv begründeten und empirisch gewonnenen Raumanschauung jene Sätze nicht folgen können. Daß sich über räumliche Objekte als Dinge an sich „nichts a priori synthetisch ausmachen“ ließe, würde selbst unter der Voraussetzung der Apriorität der Raumanschauung nicht beweisen, daß nicht dennoch räumliche Dinge an sich existieren, von welchen die nämlichen Sätze, wie von den räumlichen Gebilden in unserer Anschauung, gelten. Auch hat Kant den Doppelgebrauch nicht genügend gerechtfertigt, den er von Raum, Zeit und Kategorien macht, sofern ihm dieselben einerseits als bloße Formen oder Weisen der Verknüpfung des empirisch gegebenen Stoffes und doch anderseits unleugbar auch als etwas Materiales gelten, nämlich als die Materie oder der Denkinhalt, woraus wir die synthetischen Urteile a priori bilden.

***) Daß der Raum nur die Form des äußern und nicht des innern Sinnes sei, die Zeit dagegen die Form des innern und mittelbar auch des äußern Sinnes, glaubt Kant nach der Natur der äußern und innern Erfahrung annehmen zu sollen; in der Tat aber haftet die Räumlichkeit allerdings auch den „Erscheinungen

Die Räumlichkeit ist nach Kant nicht eine Form der Existenz von Objekten an sich selbst. Weil wir, sagt Kant, die besonderen Bedingungen der Sinnlichkeit nicht zu Bedingungen der Möglichkeit der Sachen, sondern nur ihrer Erscheinungen machen können, so können wir wohl sagen, daß der Raum alle Dinge befasse, die uns äußerlich erscheinen mögen, aber nicht alle Dinge an sich selbst, sie mögen angeschaut werden oder nicht, oder auch von welchem Subjekt man wolle. Wir können nur von dem Standpunkte eines Menschen vom Raum, von ausgedehnten Wesen usw. reden. Gehen wir von der subjektiven Bedingung ab, unter welcher wir allein äußere Anschauung bekommen können, so wie wir nämlich von den Gegenständen affiziert werden mögen, so bedeutet die Vorstellung vom Raume gar nichts. Dieses Prädikat wird den Dingen nur insofern beigelegt, als sie uns erscheinen, d. h. Gegenstände der Sinnlichkeit sind. Der Raum hat empirische Realität, d. h. objektive Gültigkeit, in Ansehung alles dessen, was äußerlich als Gegenstand uns vorkommen kann, Idealität aber in Ansehung der Dinge, wenn sie durch die Vernunft an sich selbst erwogen werden, ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit zu nehmen. — Der Raum, sagt Kant, stellt gar keine Eigenschaft irgend einiger Dinge an sich oder sie im Verhältnis aufeinander vor, keine Bestimmung derselben, die an Gegenständen selbst haftete und welche bliebe, wenn man auch von allen Bedingungen der Anschauung abstrahierte; denn weder absolute noch relative Bestimmungen können vor dem Dasein der Dinge, welchen sie zukommen, mithin nicht a priori angeschaut werden.*)

Durch eine ganz analoge metaphysische und transzendente Erörterung des Begriffs der Zeit sucht Kant auch deren empirische Realität und transzendente Idealität darzutun. Die Zeit ist ebenso wenig wie der Raum etwas, was für sich bestände oder auch den Dingen als objektive Bestimmung der Ordnung anhinge, mithin übrig bliebe, wenn man von allen subjektiven Bedingungen der Anschauung derselben abstrahierte. Die Zeit ist nichts anderes, als die Form des inneren Sinnes, d. h. des Anschauens unser selbst und unseres inneren Zustandes, indem sie das Verhältnis der Vorstellungen in unserm innern Zustande bestimmt. Weil aber alle Vorstellungen, auch wenn sie äußere Dinge zum Gegenstande haben, doch an sich selbst, als Bestimmungen des Gemüts, zum inneren Zustand gehören, dessen formale Bedingung die Zeit ist, so ist die Zeit mittelbar auch eine formale Bedingung a priori der äußeren Erscheinungen. Die Zeit ist an sich, außer dem

des inneren Sinnes“ an, den Wahrnehmungsbildern als solchen, den Erinnerungsvorstellungen, auch den Begriffen, sofern die konkreten Vorstellungen, aus denen sie abstrahiert sind, ihre unabtrennbare Basis ausmachen, daher auch den aus ihnen kombinierten Urteilen, sofern das, worauf das Urteil geht, anschaulich mitvorge stellt wird usw.

*) Hierin würde auch unter der Voraussetzung der „Apriorität“ doch immer nur der Beweis liegen, daß wir nicht berechtigt seien, auf Grund unserer „apriorischen“ Anschauung den Dingen an sich die Räumlichkeit zuzuschreiben; was wir als „Bestimmung“ von Dingen anschauen, so daß wir es auf Grund dieser Anschauung auf die Dinge selbst beziehen dürfen, schauen wir allerdings eben mit diesen Dingen zugleich und auf gleiche Weise, nämlich vermöge der Affektion unserer Sinne, und nicht vor den Dingen oder unabhängig von denselben, also a posteriori und nicht a priori an. Aber unsere Nichtberechtigung zuzuschreiben, unser Nichtsagenkönnen (Nicht auf Grund der Anschauung selbst sagen dürfen), daß die Räumlichkeit den Dingen an sich zukomme, eine (absolute und relative) „Bestimmung“ derselben sei, ist von Kant fälschlich in eine Berechtigung, abzusprechen, in ein Behauptendürfen, daß die Räumlichkeit nicht eine Bestimmung der Dinge an sich sei, daß sie denselben nicht zukomme, umgesetzt worden. S. auch folg. S.

Subjekte, nichts; sie kann den Gegenständen an sich, ohne ihr Verhältnis auf unsere Anschauung, weder subsistierend noch inhärierend beigezählt werden. Die Zeit hat empirische Realität in Ansehung der inneren Erfahrung. Wenn aber ich selbst oder ein anderes Wesen mich ohne diese Bedingung der Sinnlichkeit anschauen könnte, so würden eben dieselben Bestimmungen, die wir uns jetzt als Veränderungen vorstellen, eine Erkenntnis geben, in welcher die Vorstellung der Zeit, mithin auch der Veränderung, gar nicht vorkäme. Den Einwurf, daß die Wirklichkeit des Wechsels unserer Vorstellungen die Wirklichkeit der Zeit beweise, weist Kant durch die Bemerkung ab, daß auch die Objekte des „inneren Sinnes“ nur zur Erscheinung gehören, welche jederzeit zwei Seiten habe, die eine, da das Objekt an sich selbst betrachtet werde, die andere, da auf die Form der Anschauung desselben gesehen werde, welche nicht in dem Gegenstande an sich selbst, sondern in dem Subjekt, dem derselbe erscheine, gesucht werden müsse.*)

Kant erklärt den Satz der leibniz-wolffschen Philosophie für falsch, daß unsere Sinnlichkeit nur die verworrene Vorstellung der Dinge und dessen, was diesen an sich selbst zukomme, sei. Er spricht dem Menschen die „intellectuelle Anschauung“ ab, die ohne Affektion von außen oder von innen her und ohne bloß subjektive Formen (Raum und Zeit) Objekte, wie sie an sich seien, erkenne.

Das Resultat der transzendentalen Ästhetik faßt Kant (in der Allg. Anmerkung zur transzendentalen Ästhetik, 1. Aufl. S. 42, 2. Aufl. S. 59, bei Ros. II, S. 49) dahin zusammen: „dass die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen, und dass, wenn wir unser Subject oder auch nur die subjective Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, alle die Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Objecte in Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden würden, und als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existiren können; was es für eine Bewandniß mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Receptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt.“ Was wir äußere Gegenstände nennen, darin findet Kant nur Vorstellungen unserer Sinnlichkeit.

Trendelenburg leugnet, daß von Kant bewiesen sei, daß das „Apriorische“, dessen Ursprung ein rein subjektiver sei, auch bloß subjektiv hinsichtlich seiner Gültigkeit, d. h. bloß auf die Erscheinungen anwendbar sei und nicht auf die Dinge an sich oder die transzendenten Objekte; neben „bloss objectiv“ und „bloss subjectiv“ bestehe als dritte Möglichkeit „subjectiv und objectiv zugleich“ (wobei „objectiv“ nicht empirisch-objectiv oder empirisch-real, sondern objectiv im absoluten Sinne bedeutet, was im Streite gegen Trendelenburg zunächst verkannt wurde);

*) Der „innere Sinn“ bringt nicht zu einem an sich Zeitlosen die Form der Zeit erst hinzu; die Selbstauffassung ist nur durch eine gewisse Art der Vorstellungsassoziation bedingt. Aber auch dann, wenn ein „innerer Sinn“ in der Art, wie Kant denselben annimmt, wirklich bestände, würde die kantische Unterscheidung doch nicht zutreffen, weil bei der psychologischen Selbstbeobachtung das Subjekt, dem die inneren Zustände erscheinen, mit dem Objekt, dem sie angehören, identisch ist; die Erscheinung des Vorstellungslaufs dürfte nicht bloß als ein untreues Abbild der an sich zeitlosen, den inneren Sinn affizierenden inneren Zustände, sondern müßte auch als ein durch die Affektion in der Seele oder in dem Ich wirklich gewordenes, dem Seienden als solchem und nicht bloß der Erscheinung angehörendes Resultat betrachtet werden, oder nicht bloß ein Mittel, sondern auch selbst wieder ein Objekt der Selbstauffassung sein, und zwar ein der Veränderung unterworfenen Objekt.

daß Kant es unterlassen habe, diese dritte Möglichkeit genau zu erwägen, sei eine Lücke in seiner Argumentation, wodurch sie beweisunkräftig werde. Trotz der Verteidigung Kants vonseiten K. Fischers, Arnolds und vieler anderer, trotzdem daß man glaubte, durch die kosmologischen Antinomien sei diese Lücke ausgefüllt, muß anerkannt werden, daß Trendelenburg mit Recht auf sie hingewiesen hat. Wenn auch Kant selbst an die dritte Möglichkeit an andern Stellen denkt, so ist doch durch den Beweis für die Apriorität des Raumes und der Zeit, sieht man ihn auch als durchaus bindend an, die Realität des Raumes an sich, oder des absoluten Raumes, keineswegs ausgeschlossen. S. jedoch neuerdings wieder gegen Trendelenburg: P. v. Lind, E. unsterbl. Entdeckung K.s od. d. vermeintl. Lücken in K.s System. E. histor. Rechtfertig. K.s. Lpz. 1898. Übrigens hatten eine ähnliche Ausstellung wie Trendelenburg lange vor diesem schon die Gegner Kants in früherer Zeit, z. B. Eberhard, Maß, G. E. Schulze u. a. gemacht. S. dazu Vaihinger in seinem Commentar zur Kr. d. r. V., II, S. 290—326, 545—548.

Zu dem gleichartigen Resultat gelangt Kant in bezug auf die Verstandesformen in der transzendentalen Logik.

Die Rezeptivität des Gemütes, Vorstellungen zu empfangen, sofern es auf irgend eine Weise affiziert wird, ist die Sinnlichkeit, die Spontaneität des Erkenntnisses aber, Vorstellungen selbst hervorzubringen, ist der Verstand. Gedanken ohne Anschauung sind leer, Anschauungen ohne Begriffe aber sind blind. Der Verstand vermag nichts anzuschauen, und die Sinne vermögen nichts zu denken. Alle Anschauungen beruhen auf Affektionen, die Begriffe aber auf Funktionen; Funktion ist die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen. Mittelst dieser Funktionen bildet der Verstand Urteile, welche mittelbare Erkenntnisse der Gegenstände sind. Auf den verschiedenen Stammbegriffen des Verstandes oder Kategorien beruhen die verschiedenen Urteilsformen, und umgekehrt können aus den letzteren, wie die allgemeine (formale) Logik sie darlegt, die Kategorien durch Rückschluß von uns erkannt werden. Kant definiert die Kategorien als Begriffe von einem Gegenstande überhaupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der logischen Urteilsfunktionen als bestimmt angesehen wird (wie z. B. Körper durch die Kategorie der Substanz als Subjekt bestimmt wird in dem Urteil: alle Körper sind teilbar). Er stellt folgende Tafel der Urteilsformen*) und der entsprechenden Kategorien**) auf:

*) Die von Kant in jeder Klasse erstrebte Dreizahl von Urteilsformen ist nicht durchgängig gerechtfertigt. So gehören die disjunktiven Urteile nicht unter den Titel der Relation; die unendlichen haben kaum eine Berechtigung neben den verneinenden.

**) Kategorien als Begriffe, welche auf Formen des „Gegenstandes“ oder der objektiven Wirklichkeit gehen und als solche zugleich gewisse Urteilsfunktionen bedingen, sind nur die von Kant sog. Kategorien der Relation. Die Unterschiede der Qualität und die der Modalität beruhen nicht auf verschiedenen Formen der objektiven Existenz, so daß diese sich in dem objektiven Urteilsakt widerspiegeln, sondern auf verschiedenen Arten der Beziehung des Subjektiven auf das Objektive, d. h. der im Urteil vollzogenen Vorstellungskombination auf dasjenige Reale, welches durch dieselbe vorgestellt werden soll; es liegen denselben also nicht verschiedene Kategorien zum Grunde. Die „Quantität“ aber beruht mehr auf der Möglichkeit, mehrere Urteile, deren Subjekte unter den nämlichen Begriff fallen, zu einem Urteile zusammenzufassen, so daß entweder von der ganzen Sphäre des Subjektsbegriffs oder von einem Teile derselben das Prädikat bejaht (oder verneint) wird; sie involviert keine dem Urteil als solchem eigentümliche Beziehung auf eine Form der objektiven Wirklichkeit.

Logische Tafel der Urteile.

Der Quantität nach	Der Qualität nach	Der Relation nach	Der Modalität nach
Einzelurteile	Bejahende	Kategorische	Problematische
Besondere (partikulare oder plura- tive)	Verneinende	Hypothetische	Assertorische
Allgemeine Urteile	Unendliche oder limitative	Disjunktive	Apodiktische.

Transzendente Tafel der Verstandesbegriffe.

Der Quantität nach	Der Qualität nach	Der Relation nach	Der Modalität nach
Einheit	Realität	Substantialität und Inhärenz	Möglichkeit und Unmöglichkeit
Vielheit	Negation	Kausalität und De- pendenz	Dasein und Nicht- sein
Allheit	Limitation	Gemeinschaft oder Wechselwirkung (Konkurrenz)	Notwendigkeit und Zufälligkeit.

Hieran reiht sich eine Tafel synthetischer Urteile a priori, die sich auf jene Verstandesbegriffe gründen. Kant bezeichnet dieselbe als:

Reine physiologische Tafel allgemeiner Grundsätze der Naturwissenschaft.

Axiome der Anschauung	Antizipationen der Wahrnehmung	Analogien der Erfahrung	Postulate des empirischen Denkens über- haupt.
--------------------------	-----------------------------------	----------------------------	---

Ein vollständiges System der Transzendentalphilosophie, sagt Kant, müßte auch die aus den reinen Stammbegriffen, den Kategorien oder Prädikamenten abgeleiteten, daher gleichfalls apriorischen oder reinen Begriffe des Verstandes, die Kant Prädikabilien nennt, enthalten, z. B. Kraft, Handlung, Leiden, welche aus dem Begriffe der Kausalität folgen, oder Vergehen, Entstehen, die den Kategorien der Modalität untergeordnet sind. Diese zu verzeichnen, wäre eine nützliche und nicht unangenehme, hier aber, wo es ihm nicht um Vollständigkeit des Systems, sondern nur der Prinzipien zu einem System zu tun sei, entbehrliche Bemühung. Später freilich glaubt Kant, das Wesentlichste der gesamten Transzendentalphilosophie bereits in der Kritik der reinen Vernunft gegeben zu haben. In seinen Vorlesungen der neunziger Jahre über Metaphysik macht er den Versuch, diese Prädikabilien abzuleiten und aufzuführen nach der Ordnung der Quantität, Qualität, Relation und Modalität (s. Heinze, Vorlesungen K.s über Metaph., S. 599 ff.).

Kant bemerkt über diese Kategorien u. a., daß derselben in jeder Klasse drei seien, da doch sonst alle Einteilung a priori durch Begriffe Dichotomie (A und non-A) sein müsse; die dritte entspringe jedesmal aus der Verbindung der zweiten

mit der ersten ihrer Klasse. (In der „Krit. der Urtheilskr.“, Einl., letzte Note, nennt K. jene Dichotomie eine analytische Einteilung a priori, die nach dem Satze des Widerspruchs geschehe: jede synthetische Einteilung a priori aber, die nicht, wie in der Mathematik, aus der dem Begriffe korrespondierenden Anschauung, sondern aus den Begriffen a priori geführt werden solle, müsse ein Dreifaches enthalten: 1. eine Bedingung, 2. ein Bedingtes, 3. den Begriff, der aus der Vereinigung des Bedingten mit seiner Bedingung entspringe.) Die Allheit sei die Vielheit als Einheit betrachtet, die Einschränkung die Realität mit Negation verbunden, die Gemeinschaft wechselseitige Kausalität unter Substanzen, die Notwendigkeit die durch die Möglichkeit selbst gegebene Existenz. Aber die Verbindung erfordere einen besonderen Akt des Verstandes, um deswillen der dritte Begriff gleichfalls als ein Stammbegriff des Verstandes gelten müsse. In dieser kantischen Bemerkung liegt der Keim der fichteschen und hegelschen Dialektik.

Die objektive Gültigkeit der Kategorien (von welcher Kant in dem schwierigen Kapitel von der „transscendentalen Deduction der Kategorien“ handelt) beruht darauf, daß durch sie allein Erfahrung, der Form des Denkens nach möglich ist. Sie beziehen sich notwendigerweise und a priori auf Gegenstände der Erfahrung, weil nur vermittelt ihrer überhaupt irgend ein Gegenstand der Erfahrung gedacht werden kann.

Es sind, sagt Kant, nur zwei Fälle möglich, unter denen synthetische Vorstellung und ihre Gegenstände zusammentreffen, sich aufeinander notwendigerweise beziehen und gleichsam einander begegnen können. Entweder, wenn der Gegenstand die Vorstellung oder diese den Gegenstand allein möglich macht.

Im ersten Falle ist die Beziehung empirisch, und die Vorstellung ist also nicht a priori möglich. Unsere Vorstellungen a priori richten sich nicht nach den Objekten, weil sie sonst empirisch und nicht Vorstellungen a priori wären. Nur was in den Erscheinungen zur Empfindung gehört (die von Kant, Kr. d. r. Vern., 1. Aufl. S. 20 u. 50, 2. Aufl. S. 34 u. 74, sogenannte Materie der sinnlichen Erkenntnis), richtet sich nach den Objekten, jedoch ohne treu mit denselben übereinzustimmen. Die Dinge an sich oder transzendentalen Objekte affizieren unsere Sinne (Kr. d. r. Vern. 1. Aufl. S. 190, 2. Aufl. S. 235; Proleg. z. M. § 32); durch diese Affektion entsteht die Empfindung der Farbe, des Geruchs usw., ohne daß diese Empfindungen mit dem Unbekannten in den Dingen an sich, das sie in uns hervorruft, gleichartig wären. Die Räumlichkeit, Zeitlichkeit, Substantialität, Kausalität usw. aber beruhen nach Kant nicht auch auf dieser Affektion, weil sonst alle diese Formen empirisch und ohne Notwendigkeit wären. Sie gehören vielmehr ausschließlich dem Subjekt an, welches mittelst ihrer die Empfindungen gestaltet und so die Erscheinungen, die seine Vorstellungen sind, erzeugt; sie stammen nicht aus den Dingen an sich.

Der andere Fall kann nicht in dem Sinne statthaben, daß unsere Vorstellung ihren Gegenstand seinem Dasein nach hervorbringe. Zwar der Wille, jedoch nicht die Vorstellung als solche, übt eine Kausalität auf das Dasein der Objekte aus. Wohl aber kann die Erkenntnis eines Gegenstandes oder die Erscheinung sich nach unseren Vorstellungen a priori richten. Diese letztere Annahme vergleicht Kant mit der astronomischen Theorie des Copernicus, welche die erscheinende Drehung des Himmelsgewölbes aus einer realen Bewegung des Erdbewohners, nach der jene Erscheinung sich richte, erklärt.

Das Feld oder den gesamten Gegenstand möglicher Erfahrungen aber machen Anschauungen aus. Ein Begriff a priori, der sich nicht auf diese bezöge, würde nur die logische Form zu einem Begriff, aber nicht der Begriff selbst sein, wodurch

etwas gedacht würde. Die reinen Begriffe a priori können zwar nichts Empirisches enthalten, müssen aber gleichwohl, um objektive Gültigkeit zu haben, lauter Bedingungen a priori zu einer möglichen Erfahrung sein.

Die Rezeptivität des Gemütes kann nur mit Spontaneität verbunden Erkenntnisse möglich machen. Die Spontaneität ist der Grund einer dreifachen Synthesis, nämlich der Apprehension der Vorstellungen in der Anschauung, der Reproduktion derselben in der Einbildung und der Rekognition derselben im Begriff (Kr. d. r. Vern. 1. Aufl. S. 97 ff.).

Das Durchlaufen des Mannigfaltigen in der Anschauung und die Zusammenfassung desselben zur Einheit ist die Synthesis der Apprehension. Ohne sie würden wir nicht die Vorstellungen des Raumes und der Zeit haben können. Die reproduktive Synthesis der Einbildungskraft ist nach Kant zuerst auf Prinzipien a priori gegründet, Kr. d. r. Vern. 1. Aufl. S. 100 ff. Ebd. S. 117 f. und 123 und 2. Aufl. S. 152 wird bestimmter von der reproduktiven Einbildungskraft, die auf Bedingungen der Erfahrung beruhe, die produktive als eine Bedingung a priori der Zusammensetzung des Mannigfaltigen in einer Erkenntnis unterschieden. In der 2. Aufl. a. a. O. sagt Kant, daß die erstere zur Erklärung der Möglichkeit der Erkenntnis a priori nichts beitrage und nicht in die Transzendentalphilosophie, sondern in die Psychologie gehöre, und handelt infolgedessen von ihr wie auch von der „Recognition im Begriff“ nicht mehr. — Würde ich bei der Synthesis der Teile einer Linie, eines Zeitabschnittes, einer Zahl die früheren immer aus den Gedanken verlieren und sie nicht reproduzieren, indem ich zu den folgenden fortgehe, so würde niemals eine ganze Vorstellung, ja es würden nicht einmal die reinsten und ersten Grundvorstellungen von Raum und Zeit entspringen können. Ohne das Bewußtsein aber, daß das, was wir denken, eben dasselbe sei, was wir einen Augenblick zuvor dachten, würde alle Reproduktion in der Reihe der Vorstellungen vergeblich sein. Der Begriff ist das, was das Mannigfache, nach und nach Angesehene und dann Reproduzierte in Eine Vorstellung vereinigt.

In der Erkenntnis des Mannigfaltigen wird das Gemüt sich der Identität seiner Funktion, durch die es die Synthesis übt, bewußt. Alle Verknüpfung und Einheit im Erkennen setzt diejenige Einheit des Bewußtseins voraus, welche vor allen Datis der Anschauungen vorhergeht und in Beziehung worauf alle Vorstellung von Gegenständen allein möglich ist. Dieses reine, ursprüngliche, unwandelbare Selbstbewußtsein nennt Kant die transzendente Apperzeption. Er unterscheidet dieselbe von der empirischen Apperzeption oder dem wandelbaren empirischen Selbstbewußtsein im Flusse der durch den inneren Sinn aufgefaßten inneren Erscheinungen. Die transzendente Apperzeption ist ein ursprünglicher synthetischer Akt, das empirische Selbstbewußtsein beruht auf einer Analysis, welche jene ursprüngliche Synthesis zur Voraussetzung hat. Die synthetische Einheit der Apperzeption ist der höchste Punkt, wovon aller Verstandesgebrauch abhängt. Auf ihr beruht das: „Ich denke“, welches alle meine Vorstellungen muß begleiten können. Selbst die objektive Einheit des Raumes und der Zeit ist nur durch Beziehung der Anschauungen auf diese transzendente Apperzeption möglich.

Die Kategorien sind die Bedingungen des Denkens in einer möglichen Erfahrung; in einer späteren Vorlesung nennt sie Kant: „realisirte logische Funktionen“. Die Möglichkeit und Notwendigkeit der Kategorien beruht auf der Beziehung, welche die gesamte Sinnlichkeit und mit ihr alle möglichen Erscheinungen auf die ursprüngliche Apperzeption haben. Alles Mannigfaltige der Anschauung muß den Bedingungen der durchgängigen Einheit des Selbstbewußtseins, der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption gemäß sein, also unter

allgemeinen Funktionen der Synthesis nach Begriffen stehen. Die Synthesis der Apprehension, welche empirisch ist, muß der Synthesis der Apperzeption, welche intellektuell und gänzlich a priori in der Kategorie enthalten ist, notwendig gemäß sein. Ein jeder Gegenstand steht unter den notwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung. Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt (die formalen Bedingungen der Anschauung a priori, die Synthesis der Einbildungskraft und die notwendige Einheit derselben in einer transzendentalen Apperzeption) sind demgemäß zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung (d. h. der Erscheinungen) und haben darum objektive Gültigkeit in einem synthetischen Urteil a priori. Ebenso ist uns anderseits keine Erkenntnis a priori möglich, als lediglich von Gegenständen möglicher Erfahrung.

Dingen an sich selbst würde ihre Gesetzmäßigkeit notwendig auch außer einem Verstande, der sie erkennt, zukommen. Allein Erscheinungen sind nur Vorstellungen von Dingen, die nach dem, was sie an sich sein mögen, unerkant da sind. Als bloße Vorstellungen aber stehen sie unter gar keinem Gesetze der Verknüpfung, als demjenigen, welches das verknüpfende Vermögen vorschreibt. Verbindung, sagt Kant, ist nicht in den Gegenständen und kann von ihnen nicht etwa durch Wahrnehmung entlehnt und in den Verstand dadurch allererst aufgenommen werden, sondern ist allein eine Verrichtung des Verstandes, der selbst nichts weiter ist als das Vermögen, a priori zu verbinden und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter Einheit der Apperzeption zu bringen, welcher Grundsatz der oberste der ganzen menschlichen Erkenntnis ist. Da nun von der Synthesis der Apprehension alle mögliche Wahrnehmung, diese empirische Synthesis aber wiederum von der transzendentalen, mithin von den Kategorien abhängt, so müssen alle möglichen Wahrnehmungen, mithin auch alles, was zum empirischen Bewußtsein gelangen kann, d. i. alle Erscheinungen der Natur, ihrer Verbindung nach unter den Kategorien stehen, von welchen die Natur, bloß als Natur überhaupt betrachtet, als dem ursprünglichen Grunde ihrer notwendigen Gesetzmäßigkeit abhängt. *)

*) Zur Erkenntnis besonderer Gesetze, weil diese empirisch bestimmte Erscheinungen betreffen, muß nach Kant Erfahrung dazu kommen. Doch liegt in dieser kantischen Theorie ein mehrfacher innerer Widerspruch, teils schon insofern, als die Dinge an sich uns affizieren sollen, Affektion aber Zeitlichkeit und Kausalität involviert, welchen Kant doch anderseits als Formen a priori nur innerhalb der Erscheinungswelt und nicht jenseits derselben Gültigkeit zuerkennt, ferner insofern, als diese Affektion einesteils einen völlig ungeformten chaotischen Stoff liefern müßte, damit derselbe unter keinem dem apriorischen Gesetz der Verknüpfung unfügsamen Gesetze stehe, anderseits doch einen geordneten Stoff, damit nicht jeder einzelne Stoff zu jeder einzelnen Form beziehungslos sei, alle Bestimmung bloß von innen her erfolge und dadurch der Unterschied des Empirischen von dem Apriorischen aufgehoben werde, sondern das Einzelne der Erscheinung und sogar jedes besondere Gesetz empirisch bestimmt sein könne. Muß aber für die besonderen Formen und Gesetze der Grund in der wirklichen Beschaffenheit der uns affizierenden Objekte oder „Dinge an sich“ gefunden werden, so läßt sich ferner nachweisen, daß die Art und Folge der Affektionen eine solche Ordnung in sich trägt, wie sie nur aus dem objektiv-wirklichen Behaftetsein eben dieser „Dinge an sich“ mit der Zeitlichkeit, Räumlichkeit, Kausalität usw. herfließen kann, womit der kantische Subjektivismus gestürzt ist. (Vgl. Ueberwegs Syst. d. Log. § 44 und die ob. zitierte Abh. über den Grundgedanken des kantischen Kritizismus.) Dieser Beweis beruht auf der Ableitbarkeit des Gravitationsgesetzes aus den drei Dimensionen des Raumes. Einem an die drei Dimensionen des Raumes geknüpften Gesetz könnten die Erscheinungen unterworfen sein, wenn sie rein subjektiv, d. h. bloß durch eine dem Subjekt immanente Kausalität bedingt wären, was sie doch nach Kants eigener Affektions-Lehre nicht sind; sie könnten

Kant erwähnt nachträglich (Kr. d. r. Vern. 2. Aufl. S. 167 f.) außer den beiden Wegen, auf welchen eine notwendige Übereinstimmung der Erfahrung mit den Begriffen von ihren Gegenständen gedacht werden könne (daß nämlich entweder die Erfahrung diese Begriffe oder diese Begriffe die Erfahrung möglich machen), noch einen Mittelweg, der sich vorschlagen lasse, nämlich die Annahme, daß die Kategorien nicht empirische, sondern subjektive, uns mit unserer Existenz zugleich eingepflanzte Anlagen zum Denken wären, die aber von unserm Urheber so eingerichtet worden, daß ihr Gebrauch mit den Gesetzen der Natur, an welchen die Erfahrung fortläuft, genau übereinstimme. Er nennt diese Annahme (die im wesentlichen mit der leibnizischen Theorie einer prästabilierten Harmonie übereinkommt, von Kant aber Proleg. z. e. j. k. Met. in einer Note zu § 37 Crusius beigelegt wird) eine Art von Präformationssystem der reinen Vernunft, erklärt sich aber gegen dieselbe, weil in einem solchen Falle den Kategorien die Notwendigkeit mangeln würde, die ihrem Begriffe wesentlich angehöre.*)

Reine Verstandesbegriffe sind den empirischen Anschauungen ganz ungleichartig, und doch muß in allen Subsumptionen eines Gegenstandes unter einen Begriff die Vorstellung des ersteren mit dem letzteren gleichartig sein. Um die Anwendung der Kategorie auf die Erscheinung möglich zu machen, muß es ein Drittes geben, was einerseits mit jener, anderseits mit dieser gleichartig ist. Eine solche vermittelnde Vorstellung, erzeugt durch die transzendente Synthesis der Einbildungskraft, nennt Kant das transzendente Schema des Verstandes und die Lehre davon den Schematismus der reinen Verstandesbegriffe. Nun ist die Zeit als eine Form a priori mit der Kategorie, als eine Form der Sinnlichkeit aber mit der Erscheinung gleichartig. Zwischen ihren Teilen sind dieselben Verhältnisse in der Anschauung gegeben, welche die Verstandesbegriffe nur „in abstracter Form“ zwischen den verschiedenen Teilen des Erkenntnisinhaltes annehmen lassen. Daher ist eine Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen vermittest der transzendentalen Zeitbestimmung möglich.**)

Die Schemata gehen nach der Ordnung der Kategorien (Quantität, Qualität, Relation, Modalität) auf die Zeitreihe, den Zeitinhalt, die Zeitordnung und den Zeitbegriff. Das Schema der Quantität ist die Zahl. Das Schema der Realität ist das Sein in der Zeit, das der Negation das Nichtsein in der Zeit. Das Schema der Substanz ist die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, das der

ihm nicht unterworfen sein, wenn die uns affizierenden Dinge an sich eine andere Ordnung trügen, also bleibt nur die Annahme übrig, daß diese Dinge eine Ordnung haben, welche der unseres Anschauungsraumes gleichartig sei.

*) Aus dem Mangel eines Beweises für die Notwendigkeit der Anwendung der Kategorien auf die Objektivität im transzendentalen Sinne folgt freilich nicht die Unmöglichkeit, daß sie auch für diese gelten; der „Beweis“ ist demnach nicht stringent. Nun liegt allerdings nach Kants Absicht ein indirekter Beweis der bloßen Subjektivität alles Apriorischen, sowohl der Anschauungsformen Raum und Zeit, als auch der Kategorien, in den Antinomien, wovon in einem späteren Abschnitt gehandelt wird, Krit. d. r. Vern. 1. Aufl. S. 506. 2. Aufl. S. 534, in der Gesamtausg. von Rosenkranz und Schubert Bd. II, S. 399, und dieser würde, wenn er zwingend wäre, allerdings die von Trendelenburg behauptete „Lücke“ ausfüllen. Er leistet dies aber nicht, weil die Beweise für die Antinomien nur dann Kraft haben, wenn bereits Kants Grundgedanken als gültig vorausgesetzt werden; s. die oben zitierten Streitverhandlungen zwischen Trendelenburg, Kuno Fischer und anderen.

**) Es bedarf nicht eines besonderen „Schematismus“, da ja schon die Gestaltung des sinnlich gegebenen Stoffes durch die beiden Anschauungsformen überhaupt denselben zu der ferneren Gestaltung durch die Kategorien präpariert. Wenn es aber doch desselben bedarf, so scheint aus denselben Gründen, wie die Zeit, auch der Raum einen Schematismus liefern zu können und zu müssen.

Kausalität die Sukzession des Mannigfaltigen, sofern sie einer Regel unterworfen ist, das der Gemeinschaft oder der wechselseitigen Kausalität der Substanzen in Ansehung ihrer Akzidentien ist das Zugleichsein der Bestimmungen der einen mit denen der andern nach einer allgemeinen Regel. Das Schema der Möglichkeit ist die Zusammenstimmung der Synthesis verschiedener Vorstellungen mit den Bedingungen der Zeit überhaupt, also die Bestimmung der Vorstellung eines Dinges zu irgend einer Zeit, das Schema der Wirklichkeit ist das Dasein in einer bestimmten Zeit, das Schema der Notwendigkeit ist das Dasein eines Gegenstandes zu aller Zeit.

Die Beziehung der Kategorien auf mögliche Erfahrung muß alle reine Verstandeserkenntnis a priori ausmachen. Die Grundsätze des reinen Verstandes sind die Regeln des objektiven Gebrauchs der Kategorien. Aus den Kategorien der Quantität und Qualität fließen mathematische Grundsätze von intuitiver Gewißheit, aus den Kategorien der Relation und Modalität aber dynamische Grundsätze von diskursiver Gewißheit.

Das Prinzip der Axiome der Anschauung ist: alle Anschauungen sind extensive Größen. Das Prinzip der Antizipationen der Wahrnehmung ist: in allen Erscheinungen hat das Reale, das ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe, d. i. einen Grad. Das Prinzip der Analogien der Erfahrung ist: Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich. Aus diesem Prinzip fließt der Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz: bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert; der Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetz der Kausalität: alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetz der Verknüpfung der Ursache und Wirkung; der Grundsatz des Zugleichseins nach dem Gesetze der Wechselwirkung oder Gemeinschaft: alle Substanzen, sofern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung. Die Postulate des empirischen Denkens sind: was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich; was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich; dasjenige, dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist notwendig.

Dem Beweis des zweiten Postulates, das auf den Erweis der Wirklichkeit geht, hat Kant in der 2. Aufl. der Kr. d. r. Vern. eine „Widerlegung des (materialen) Idealismus“ beigefügt, die auf dem Satze beruht, daß innere Erfahrung überhaupt, an deren Vorhandensein sich nicht zweifeln lasse, nur durch äußere Erfahrung überhaupt, mithin nur unter der Voraussetzung des Daseins von Gegenständen im Raum außer uns, möglich sei. Den Beweisgrund findet Kant darin, daß die Zeitbestimmung, die in dem empirisch bestimmten Bewußtsein meines eigenen Daseins liege, etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraussetze, das von meinen Vorstellungen verschieden sein müsse, damit der Wechsel daran gemessen werden könne, das also nur durch ein Ding außer mir möglich sei.*)

*) Auch bereits in der 1. Aufl. (S. 376, Bd. II, S. 301 der Ausgabe der Werke von Rosenkranz und Schubert) hat Kant „den empirischen Idealismus als eine falsche Bedenklichkeit wegen der objektiven Realität unserer äusseren Wahrnehmungen zu widerlegen“ gesucht, nämlich durch die Bemerkung, daß äußere Wahrnehmung eine Wirklichkeit im Raume unmittelbar beweise, daß ohne Wahrnehmung selbst die Erdichtung und der Traum nicht möglich seien, unsere äußeren Sinne also, den Datis nach, woraus Erfahrung entspringen könne, ihre wirklichen korrespondierenden Gegenstände im Raume haben. Äußere Gegenstände im Raum

Obleich unsere Begriffe die Einteilung in sinnliche und intellektuelle zulassen, so dürfen doch nicht die Gegenstände in Objekte der Sinne oder Phänomene und Gegenstände des Verstandes oder Noumena im positiven Sinne eingeteilt werden. Denn die Begriffe des Verstandes finden nur auf die Objekte der sinnlichen Anschauung Anwendung; ohne Anschauung sind sie gegenstandslos, und eine nicht-sinnliche oder intellektuelle Anschauung besitzt der Mensch nicht. Wohl aber ist der Begriff eines Noumenon in negativer Bedeutung zulässig, indem wir darunter ein Ding verstehen, sofern es nicht Objekt unserer sinnlichen Anschauung ist. In diesem Sinne sind die Dinge an sich Noumena, die aber nicht durch die Kategorien des Verstandes, sondern nur als ein unbekanntes Etwas zu denken sind.*) Daß Kant die „Dinge an sich“ aber als notwendig existierend, um Erfahrung überhaupt zustande zu bringen, angesehen hat, erhellt aus vielen Stellen seiner Kritik d. r. V. Namentlich sprechen auch

aber sind, wie Kant immer aufs neue wiederholt, nicht für Dinge an sich zu halten; sie heißen äußere, weil sie dem äußeren Sinn anhängen, dessen Anschauung der Raum ist. Der Raum ist nichts, als was in ihm vorgestellt wird, weil der Raum selbst nichts anderes als Vorstellung ist. „Correspondierend“ heißt hier nur: als Erscheinungsobjekt unsern (gleichfalls in die Erscheinung fallenden) Sinnen korrespondierend (obchon hierin eine angreifbare Schwäche der kantischen Annahme liegt). Unter dem „Beharrlichen in der Wahrnehmung“ kann Kant nur die beharrliche Erscheinung im Raum, die undurchdringliche ausgedehnte Substanz verstehen. Vgl. auch Proleg. zur Metaph. § 49. Die „Widerlegung“ soll nach Kants Aussage in der 2. Aufl. der Kr. zunächst den „problematischen Idealismus“ des Descartes treffen, der die Wirklichkeit der Außendinge nur für unbeweisbar erkläre, damit aber zugleich auch den dogmatischen Idealismus des Berkeley, der dieselbe leugne. Gegen Descartes, der die innere Wahrnehmung für sicherer hält als die äußere, sucht Kant nachzuweisen, daß die äußere der inneren nicht nachstehe, was aber auf seinem Standpunkt nur heißen kann, daß beide uns die empirische Realität der Erscheinungen sichern. Hierdurch wird die kartesianische Bevorzugung des inneren Sinnes zurückgewiesen. Daß jedoch eben hierdurch mittelbar auch Berkeleys Idealismus getroffen werde, ist ein Irrtum; denn die Wendung, die Erscheinungen oder Ideenkomplexe wirkliche Dinge zu nennen, weil sie etwas in uns Reales sind, findet sich bei Berkeley ebensowohl wie bei Kant, und daß die Erscheinung eines Baumes, eines Berges, eines Sterns usw. außerhalb der Erscheinung unseres eigenen Leibes liege, und daß in diesem Sinne von „Dingen im Raum außer uns“ geredet werden könne, ist selbstverständlich. Kants Irrtum, daß seine Argumentation auch mit gegen Berkeley gehe, erklärt sich aus der naheliegenden ungenauen Auffassung der berkeleyischen Doktrin, als ob diese die Wirklichkeit der Dinge im Raum bestreite und diese Dinge für bloße „Einbildungen“ erkläre. S. darüber die ob. S. 173 angeführte Schrift von Janitsch u. die ob. S. 322 angeführte Abhandlung. v. Vaihinger u. Staudinger.

*) Die Folgerung Späterer, weil das Ding an sich nicht in Raum und Zeit sei, müsse es „in der Gedankenwelt“ sein, ist demnach auf kantischem Standpunkte unzulässig. Versteht man unter dem, was in der Gedankenwelt sei, etwas unserm Denken Immanentes, also einen Begriff oder Gedanken, so gilt dies von dem „Ding an sich“ gar nicht; versteht man darunter ein transzendentes Objekt unseres Denkens, so gilt dies von dem „Ding an sich“ nur insofern, als wir sein Dasein überhaupt annehmen müssen, aber nicht in dem Sinne, daß die Kategorien unseres Denkens darauf Anwendung finden können. Unverkennbar aber hat Kants Beziehung des dem platonischen Gedankenkreise entstammten Begriffs der Noumena auf seine Dinge an sich trotz der Klausel, daß derselbe nur in negativem Sinne gelten solle, schon bei Kant selbst Verwirrung gestiftet und die Hineintragung von Fremdartigem vermittelt, insbesondere die Hineintragung von Wertbestimmungen in den Begriff der Dinge an sich. Daß die raum-, zeit- und kausalitätslosen Dinge an sich, welche uns affizieren, etwas Besseres und Höheres seien als die Erscheinungen, ist eine mindestens willkürliche Annahme, die aber durch jenen platonischen Terminus, namentlich in der Entgegensetzung: homo noumenon, homo phaenomenon, eine anscheinende Stütze erhält und so in die Ethik eingeführt wird.

die Prolegomena dafür. So heißt es z. B. daselbst § 32: „In der That, wenn wir die Gegenstände der Sinne wie billig als blossе Erscheinungen ansehen, so gestehen wir doch dadurch zugleich, dass ihnen ein Ding an sich selbst zugrunde liege, ob wir dasselbe gleich nicht, wie es an sich beschaffen sei, sondern nur seine Erscheinung, d. i. die Art, wie unsere Sinne von diesem unbekannten Etwas afficirt werden, erkennen. Der Verstand also, eben dadurch, daß er Erscheinungen annimmt, gesteht auch das Dasein von Dingen an sich selbst zu, und sofern können wir sagen, daß die Vorstellung solcher Wesen, die den Erscheinungen zum Grunde liegen, mithin bloßer Verstandeswesen, nicht allein zulässig, sondern auch unvermeidlich sei.“*) Vgl. auch Anm. II zu § 13 der Prolegomena.

Durch Verwechselung des empirischen Verstandesgebrauchs mit dem transzendentalen entsteht die Amphibolie der Reflexionsbegriffe. Die Reflexionsbegriffe sind: Einerleiheit und Verschiedenheit, Einstimmung und Widerstreit, Inneres und Äußeres, Bestimmbares und Bestimmung (Materie und Form). Die transzendente Überlegung (reflexio) ist die Handlung, dadurch ich die Vergleichung der Vorstellungen überhaupt mit der Erkenntniskraft zusammenhalte, darin sie angestellt wird, und unterscheidet, ob sie als gehörig zum reinen Verstande oder zur sinnlichen Anschauung untereinander verglichen werden. Kant findet die Quelle des leibnizischen Systemes, welches die Erscheinungen intellektuiert, in der von Leibniz nicht erkannten Amphibolie der Reflexionsbegriffe. Leibniz bezog den Verstandesgebrauch bei der Vergleichung der Vorstellungen fälschlich auf Objekte an sich und nahm den Begriff des Noumenon im positiven Sinne. Er hielt die Sinnlichkeit nur für eine verworrene Vorstellung und glaubte die innere Beschaffenheit der Dinge zu erkennen, indem er alle Gegenstände nur mittelst des Verstandes und der abgesonderten normalen Begriffe seines Denkens verglich; so fand er natürlich keine anderen Verschiedenheiten, als die, durch welche der Verstand seine reinen Begriffe voneinander unterscheidet. Daraus ergaben sich ihm die Sätze, daß das begrifflich nicht zu Unterscheidende schlechthin ununterschieden oder identisch sei, daß Realitäten als bloße Bejahungen einander realiter nicht durch Entgegenstreben aufheben können, da zwischen ihnen kein logischer Widerspruch stattfindet, daß wir den Substanzen keinen anderen innern Zustand, als den der Vorstellungen, beilegen und ihre Gemeinschaft untereinander nur als prästabilisierte Harmonie denken dürfen, endlich, daß der Raum nur als die Ordnung in der Gemeinschaft der Substanzen und die Zeit als die dynamische Folge ihrer Zustände zu denken sei. Kant will, daß jene Vergleichungsbegriffe auf die Erscheinungswelt nur unter Mithberücksichtigung der an die sinnliche Anschauung (welche ihre eigentümlichen Formen habe und nicht bloß verworrene Auffassung sei) geknüpften Unterschiede, auf die Dinge an sich (oder Noumena) aber über-

*) Neuere wie A. Krause, Kurd Lasswitz (s. ob. S. 322) stellen die Lehre Kants so dar, daß bei der Erfahrung von dem Ding an sich als dem einen Faktor gar nicht die Rede sein könne. Wenn für diese Auffassung geltend gemacht wird, ein bloßes Noumenon könne nicht wirken, so vergißt man, daß Kant mit dem Ausdruck Noumenon (s. Proleg. § 32) sich an griechische Philosophen anschließt, von welchen den Verstandeswesen allein volle Wirklichkeit zugestanden wurde. Es ist durchaus nicht absurd, wenn Kant dies auch tut. Eine andere Frage ist es, ob er mit dieser Statuierung der Verstandeswesen nicht mit seiner sonstigen Lehre in Widerspruch kommt. S. über diesen Streitpunkt Rud. Seydel, Zur Auslegung K.s, in: Die Grenzboten, 1883, II, S. 582—595, und die Entgegnung von A. Classen, der die krausesche Auffassung vertritt, ebd. S. 650—662, sowie von Letzterem einige Artikel in demselben Blatt, Jahrg. 1881 und 1882. S. übrigens unt. S. 352, Anm., u. Vaihinger, Comment. z. Kr. d. r. V., II, S. 35—55.

haupt nicht angewandt werden. — Mit der Amphibolie der Reflexionsbegriffe endigt die transzendente Analytik.

Die transzendente Dialektik hat die Aufgabe, den Schein transzendenter Urteile aufzudecken und sogar zu verhüten, daß er betrüge. Daß er aber ganz verschwinde, wie der logische Schein, der nur aus dem Mangel an Aufmerksamkeit auf die logischen Regeln besteht, und überhaupt aufhöre, ein Schein zu sein, das kann sie nicht bewerkstelligen; denn es gibt hier eine natürliche und unvermeidliche Illusion. Die transzendente Dialektik hat es mit der Vernunft zu tun, wie die Analytik mit dem Verstande. Es gibt aber von der Vernunft nicht einen bloß formalen, d. h. logischen Gebrauch, indem die Vernunft von allem Inhalt der Erkenntnis absieht, sondern auch einen realen, indem sie selbst den Ursprung gewisser Begriffe und Grundsätze enthält, die sie weder von den Sinnen noch von dem Verstande hat. So ist die Vernunft sowohl ein logisches als auch ein transzendentes Vermögen, und es muß so ein höherer Begriff für sie gesucht werden, der die beiden unter sich befaßt. Freilich kann nach Analogie der Verstandesbegriffe erwartet werden, daß der logische Begriff zugleich den Schlüssel zum transzendentalen und die Tafel der Funktionen der ersteren zugleich die Stammleiter der Vernunftbegriffe ergeben werde.

Ist der Verstand das Vermögen der Einheit der Erscheinungen vermittelt der Regeln, so ist die Vernunft das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Prinzipien oder das Vermögen der Prinzipien. Die Vernunft sucht in ihrem logischen Gebrauch die allgemeine Bedingung ihres Urteils (des Schlußsatzes), für diese Bedingung wird aber wieder eine Bedingung durch die Vernunft gesucht, und in dieser Art geht es weiter. So ist der eigentümliche Grundsatz der Vernunft im logischen Gebrauche: Zu der bedingten Erkenntnis des Verstandes das Unbedingte zu finden, und diese logische Maxime kann nicht anders ein Prinzip der reinen Vernunft werden, als dadurch, daß man annimmt: Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen gegeben, die mithin selbst unbedingt ist. Wenn eine Erkenntnis als bedingt angesehen wird, so ist die Vernunft genötigt, die Reihe der Bedingungen in aufsteigender Linie als vollendet und ihrer Totalität nach gegeben anzusehen, und diese ganze Reihe muß unbedingt wahr sein, wenn das Bedingte, welches als eine daraus entspringende Folgerung angesehen wird, als wahr gelten soll. Die aus diesem obersten Prinzip entspringenden Grundsätze werden in Ansehung aller Erscheinung transzendent sein; es wird kein adäquater empirischer Gebrauch jemals von denselben gemacht werden können.

Kant nennt nun Idee einen notwendigen Vernunftbegriff, dem kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann. Die reine Vernunft bezieht sich niemals geradezu auf Gegenstände, sondern auf die Verstandesbegriffe von denselben. Wie die Verstandesbegriffe aus den Formen der Urteile sich entnehmen ließen, indem die Weise der Synthesis der Anschauungen im Urteil begrifflich aufgefaßt wurde, so lassen die transzendentalen Vernunftbegriffe sich aus den Formen der Vernunftschlüsse entnehmen. Die Vernunftschlüsse sind teils kategorisch, teils hypothetisch, teils disjunktiv. Das Allgemeine aller Beziehung, die unsere Vorstellungen haben können, ist nun auch dreierlei: 1) die Beziehung aufs Subjekt, 2) die Beziehung auf Objekte, und letztere entweder auf Objekte als Erscheinungen oder als Gegenstände des Denkens überhaupt, d. h. auf alle Dinge überhaupt. Demgemäß gibt es drei transzendente Vernunftbegriffe: ein Unbedingtes 1) der kategorischen Synthesis in einem Subjekt, 2) der hypothetischen Synthesis der Glieder einer Reihe, 3) der disjunktiven Synthesis der Teile

in einem System. Der erste dieser Vernunftbegriffe ist der der Seele als der absoluten Einheit des denkenden Subjekts, der zweite der der Welt als der absoluten Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung, der dritte der der Gottheit als der absoluten Einheit aller Gegenstände des Denkens überhaupt oder als des alle Realität in sich befassenden Wesens (*ens realissimum*). Diesen drei Ideen gemäß gibt es drei dialektische Vernunftschlüsse, welche Sophistifikationen nicht der Menschen, sondern der reinen Vernunft selbst sind, und es hängt diese Illusion der menschlichen Vernunft ebenso „unhintertreiblich“ an wie gewisse optische Täuschungen dem Sehen und kann gleich diesen zwar durch Kritik erklärt und unschädlich gemacht, aber nicht schlechthin beseitigt werden. Auf die Idee der Seele als einer einfachen Substanz geht der psychologische Paralogismus, auf das Weltganze beziehen sich die kosmologischen Antinomien, das allerrealste Wesen endlich als das Ideal der reinen Vernunft betreffen die versuchten Beweise für das Dasein Gottes.

Die rationale Psychologie gründet sich auf das bloße Bewußtsein des denkenden Ich von sich selbst; denn wollten wir die Beobachtungen über das Spiel unserer Gedanken und die daraus zu schöpfenden Naturgesetze des denkenden Selbst auch zu Hilfe nehmen,*) so würde eine empirische Psychologie entspringen, die solche Eigenschaften, welche gar nicht zur möglichen Erfahrung gehören, wie namentlich die der Einfachheit, nicht darzutan vermöchte und keine apodiktische Gültigkeit beanspruchen könnte. Aus dem Ichbewußtsein sucht die rationale Psychologie zu erweisen, daß die Seele als Substanz (und zwar als immaterielle Substanz) existiere, als einfache Substanz inkorruptibel, als intellektuelle Substanz stets mit sich selbst identisch oder eine Person, in möglichem Kommerzium mit dem Körper und unsterblich sei. Aber die Schlüsse der rationalen Psychologie, in deren Darlegung sich Kant an die Form zunächst angeschlossen zu haben scheint, welche dieselben bei Knutzen, Von der immat. Natur der Seele, bei Reimarus, Die vornehmsten Wahrh. der nat. Rel., und bei Mendelssohn, Phädon, trugen, involvieren eine unzulässige Anwendung des Substanzbegriffs, der Anschauung voraussetzt und nur für Erscheinungsobjekte gilt, auf das Ich als transzendentes Objekt. Daß Ich, der ich denke, im Denken immer nur als Subjekt und als etwas, das nicht bloß wie ein Prädikat dem Denken anhänge, gelten müsse, ist ein apodiktischer und selbst identischer Satz; aber er bedeutet nicht, daß ich als Objekt ein für mich selbst bestehendes Wesen oder Substanz sei. Ebenso liegt zwar schon im Begriffe des Denkens, daß das Ich der Apperzeption ein logisch einfaches Subjekt bezeichne, was ein analytischer Satz ist; aber das bedeutet nicht, daß das denkende Ich eine einfache Substanz sei, was ein synthetischer Satz sein würde. Die Identität meiner selbst bei allem Mannigfaltigen, dessen ich mir bewußt bin, ist wiederum ein analytischer Satz; aber daraus folgt nicht die Identität einer denkenden Substanz in allem Wechsel der Zustände. Daß ich endlich meine Existenz als eines denkenden Wesens von anderen Dingen außer mir, wozu auch mein Körper gehört, unterscheide, ist ein analytischer Satz; aber ob dieses Bewußtsein meiner selbst ohne Dinge außer mir möglich sei und ich also auch ohne Körper existieren könne, weiß ich dadurch gar nicht. Der dialektische Schein in der rationalen Psychologie beruht auf der Verwechslung der Möglichkeit der Abstraktion von meiner empirisch bestimmten Existenz, wodurch ich den in allen Stücken unbestimmten Begriff

*) Etwa, wie später Herbart auf die gegenseitige Verbindung der Vorstellungen einen Beweis für die punktuelle Einfachheit der Seele zu gründen versucht hat.

eines denkenden Wesens überhaupt gewinne, mit der Möglichkeit einer abgeordneten Existenz meines denkenden Selbst.

Die Aufgabe, die Gemeinschaft der Seele mit dem Körper zu erklären, wird durch die zwischen beiden vorausgesetzte Ungleichartigkeit erschwert, indem jener nur eine zeitliche, diesem auch eine räumliche Existenz zukommt. Bedenkt man aber (sagt Kant, Kr. d. r. V., 2. Aufl., S. 427 f.), daß beiderlei Arten von Gegenständen sich hierin nicht innerlich, sondern insofern nur eins dem andern äußerlich erscheint, voneinander unterscheiden, mithin das, was der Erscheinung der Materie als Ding an sich selbst zum Grunde liegt, vielleicht so ungleichartig nicht sein dürfte, so verschwindet diese Schwierigkeit, und es bleibt keine andere übrig als die, wie überhaupt eine Gemeinschaft von Substanzen möglich sei, welche zu lösen ganz außer dem Felde der Psychologie und aller menschlichen Erkenntnis liegt. Der hier nur kurz angedeutete Gedanke der möglichen Gleichartigkeit zwischen dem Realen, das den Erscheinungen des äußeren Sinnes, und dem, das den Erscheinungen des inneren Sinnes zum Grunde liegt, findet sich in der ersten Aufl. der Kr. d. r. V. weiter ausgeführt. In der Psychologie gilt der Dualismus im empirischen Verstande, auf die Erscheinungen bezogen; im transszendentalen Verstande aber gilt weder der Dualismus, noch der Pneumatismus (Spiritualismus), noch der Materialismus, welche sämtlich die Verschiedenheit der Vorstellungsart von Gegenständen, die uns nach dem, was sie an sich sind, unbekannt bleiben, für eine Verschiedenheit dieser Dinge selbst halten. „Das transszendentale Object, welches den äußeren Erscheinungen, ingeleichen das, was der inneren Anschauung zu Grunde liegt, ist weder Materie, noch ein denkendes Wesen an sich selbst, sondern ein unbekannter Grund der Erscheinungen, die den empirischen Begriff von der ersten sowohl als zweiten Art an die Hand geben“ (Kr. d. r. V., 1. Aufl., S. 379, bei Ros. II, S. 303). „Ich kann wohl annehmen, daß der Substanz, der in Ansehung unseres äusseren Sinnes Ausdehnung zukommt, an sich selbst Gedanken beiwohnen, die durch ihren eigenen inneren Sinn mit Bewusstsein vorgestellt werden können; auf solche Weise würde eben dasselbe, was in einer Beziehung körperlich heisst, in einer andern zugleich ein denkendes Wesen sein, dessen Gedanken wir zwar nicht, aber doch die Zeichen derselben in der Erscheinung anschauen können“ (ebd. S. 359, bei Ros. II, S. 288 f.). Diese letztere hier als möglich bezeichnete Annahme steht der leibnizischen Monadologie nahe, sofern nach dieser zwar nicht eine einzelne Monade, aber doch ein Monadenkomplex unseren Sinnen als ein ausgedehntes Ding erscheint und zugleich in sich selbst Wesen enthält, welche Vorstellungen haben, und Wesen enthalten kann, die mit Bewußtsein vorstellen und denken; noch näher steht sie der von Kant in der „*Monadologia physica*“ entwickelten Ansicht. In einem andern Sinne berührt sich jene Annahme mit dem Spinozismus, welcher der einen Substanz Denken und Ausdehnung, freilich als reale Attribute zuschreibt. In der zweiten Auflage der Vernunftkritik hat Kant diese Möglichkeit nicht negiert, vielmehr durch den oben zitierten Satz wiederum angedeutet, der näheren Ausführung aber sich enthalten.)*

*) Hierin liegt sachlich keine Änderung des kantischen Gedankens; jedoch bekundet sich formell eine größere Strenge in der Anwendung des kritischen Prinzips, sofern nunmehr Kant vorzieht, unbeweisbare dogmatische Annahmen auch nicht einmal als Hypothesen auszuführen, sondern sich auf die kürzeste Andeutung zu beschränken. Übrigens geht jene Hypothese offenbar nicht darauf, daß das transszendentale Substrat äußerer Erscheinungen mit unserm denkenden Ich identisch, oder daß es gar nur ein Gedanke des Ich sei, sondern darauf, daß es möglicherweise auch selbst ein denkendes Wesen sei und da-

Ging die erste Art der vernünftelnnden Schlüsse auf die unbedingte Einheit der subjektiven Bedingungen aller Vorstellungen überhaupt (des Subjekts oder der Seele) in Korrespondenz mit den kategorischen Vernunftschlüssen, deren Obersatz, als Prinzip, die Beziehung des Prädikats auf ein Subjekt aussagt, so wird in der rationalen Kosmologie die zweite Art des dialektischen Arguments nach der Analogie mit hypothetischen Vernunftschlüssen die unbedingte Einheit der objektiven Bedingungen in der Erscheinung zu ihrem Inhalte machen. Es bilden sich hier vier kosmologische Ideen nach den vier Titeln der Kategorien: 1. Die absolute Vollständigkeit der Zusammensetzung des gegebenen Ganzen aller Erscheinungen (die absolute Identität in bezug auf Raum und Zeit), 2. die absolute Vollständigkeit der Teilung eines gegebenen Ganzen in der Erscheinung (die vollendete Teilung der Materie entweder in Nichts oder in das Einfache, was nicht mehr Materie ist), 3. die absolute Vollständigkeit der Entstehung einer Erscheinung überhaupt, 4. die absolute Vollständigkeit der Abhängigkeit des Daseins des Veränderlichen in der Erscheinung.

Während nun der transzendente Paralogismus nur einen einseitigen Schein

her dem transzendentalen Substrat des inneren Sinnes gleichartig sein könne, etwa so, wie im leibnizischen System sämtliche Monaden einander gleichartig sind, oder vielmehr so, wie diejenigen „physischen Monaden“ einander gleichartig sind, welche Kant vermöge seiner eigenen Umbildung der leibnizischen Monadenlehre in seiner „*Monadologia physica*“ vom Jahre 1756 annimmt, und nur, weil wir von dem transzendentalen Substrat nach Kant gar nichts näheres wissen können, so liegt ferner in der Konsequenz, daß auch noch andere Annahmen, wie etwa jene Identitätsansicht, sofern sie als bloße Hypothesen auftreten, nicht widerlegt werden können. Sehr mit Unrecht würde man die hier (in dem Abschnitt über den psychologischen Paralogismus) von Kant gewagte Vermutung dem fichteschen Subjektivismus gleichsetzen. Es ist wahr, daß Kants Äußerungen über das transzendente Objekt etwas Schwankendes haben; aber dieses Schwanken findet sich (als natürliche Folge des von der kantischen Doktrin unabtrennbaren Widerspruchs, daß das transzendente Objekt Ursache der Erscheinungen sein soll und doch nicht Ursache sein kann) auch bereits in der ersten Auflage der Kritik d. r. V. und ist keineswegs erst (wie Schopenhauer u. a. behauptet haben) in der zweiten zu finden. Vgl. z. B. in beiden Auflagen die Stellen einerseits bei Ros. II, S. 235, anderseits ebend. S. 391, Z. 9 von oben ff.; auch Proleg. § 57, ebend. III, S. 124. Mögen die Äußerungen, in welchen Kant unser Nichtwissen um die Natur des transzendentalen Objektes betont, in der ersten Aufl. der Kr., später aber, da er Mißverständnissen gegenüber den Unterschied seiner Ansicht von dem berkeleyischen Idealismus deutlicher zu machen bemüht war, die Äußerungen, worin er die Notwendigkeit der Voraussetzung der Dinge an sich als des transzendentalen Grundes der Erscheinungswelt hervorhebt, einigermaßen häufiger sein, so ist doch Kants Ansicht im wesentlichen die gleiche geblieben, nämlich es sei anzunehmen, daß transzendente Objekte oder Dinge an sich existieren (was einem jeden in bezug auf sein eigenes Sein an sich schon die transzendente Apperzeption verbürgt, in welcher ich, wie Kant sagt, weil meiner selbst bewußt bin, nicht wie ich mir erscheine, aber auch nicht, wie ich an mir selbst bin, sondern nur, daß ich bin); aber es ist ungewiß, wie das transzendente Objekt oder Ding an sich existiert. In der ersten Auflage S. 105 sagt Kant doch nur, für uns sei dieser Gegenstand nichts, und S. 109 läßt er denselben doch auch nur als x immer einerlei sein. Entschieden falsch aber würde es sein, das transzendente Objekt des äußeren oder des inneren Sinnes, die *Noumena* oder „Dinge an sich“, von denen Kant in beiden Auflagen der Kritik die Mannigfaltigkeit der Affektionen des äußeren und inneren Sinnes herleitet, an welche sich der Unterschied des Empirischen von dem Apriorischen knüpft, dogmatisierend, etwa in der Art Hegels, mit der „Einheit des Wesens in der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen“ zu identifizieren.

in Ansehung der Idee von dem Subjekte unseres Denkens bewirkt und sich für das Gegenteil nicht das mindeste aus Vernunftbegriffen vorbringen läßt, zeigt sich hier, wenn wir die Vernunft auf die objektive Synthesis der Erscheinungen anwenden, eine ganz natürliche Antithetik, in welche die Vernunft von selbst und zwar unvermeidlich gerät und so zwar vor dem einseitigen Schein einer eingebildeten Überzeugung bewahrt, aber zugleich in Versuchung gebracht wird, sich entweder einer skeptischen Hoffnungslosigkeit zu überlassen oder mit dogmatischem Trotz sich auf eine Behauptung zu steifen, ohne die Gründe für das Gegenteil zu würdigen.

So fließen aus den kosmologischen Ideen die vier Antinomien, d. h. einander widersprechende Sätze, die sich doch, sofern die Erscheinungswelt für real im transzendentalen Sinne gehalten wird, aus dieser Voraussetzung mit gleich strenger Konsequenz ergeben. (Vgl. außer der von Herbart, Hegel, Schopenhauer u. a. geübten Kritik insbesondere noch die oben S. 318 angeführte Abhandlung von Jos. Richter.)

Auf die Quantität der Welt bezieht sich die erste Antinomie. Thesis: die Welt hat einen Anfang in der Zeit und Grenzen im Raum. Antithesis: die Welt ist anfangslos und ohne Grenzen im Raum.

Auf die Qualität der Welt geht die zweite Antinomie. Thesis: eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Teilen. Antithesis: es existiert nichts Einfaches.

Die kausale Relation betrifft die dritte Antinomie. Thesis: es gibt eine Freiheit im transzendentalen Sinne als Fähigkeit eines absoluten, ursachlosen Anfangs einer Reihe von Wirkungen. Antithesis: es geschieht alles in der Welt lediglich nach Gesetzen der Natur.

An die Modalität knüpft sich die vierte Antinomie. Thesis: es gehört zur Welt (sei es als Teil oder als Ursache) ein schlechthin notwendiges Wesen. Antithesis: es existiert nichts schlechthin Notwendiges.

Die Beweise werden von Kant durchweg indirekt geführt. Zum Beweise der Thesis wird die in der Antithesis behauptete Unendlichkeit des Fortgangs als unvollziehbar bekämpft, zum Beweise der Antithesis aber die in der Thesis angenommene Grenze als willkürlich und überschreitbar zurückgewiesen. — Bei den Antithesen bemerkt man nach Kant das Prinzip des Empirismus. Dagegen legen die Behauptungen der Thesis noch intellektuelle Anfänge zugrunde, und sie vertreten den Dogmatismus. Für den letzteren zeigt sich ein gewisses praktisches Interesse der Vernunft: daß die Welt einen Anfang habe, daß mein denkendes Selbst einfacher und daher unverweslicher Natur, daß dieses zugleich in seinen willkürlichen Handlungen frei und dem Naturzwang enthoben sei, und daß endlich die ganze Ordnung der Dinge, welche die Welt ausmachen, von einem Urwesen abstamme, von welchem alles seine Einheit und zweckmäßige Verknüpfung entlehnt, das sind Grundsteine der Moral und Religion. Die Antithesis beraubt uns dieser Stützen oder scheint wenigstens sie uns zu rauben. Auch ein spekulatives Interesse der Vernunft äußert sich für die Seite der Thesis. Denn durch die Thesis kann man die Ableitung des Bedingten begreifen, indem man vom Unbedingten anfängt. Das leistet aber die Antithesis nicht.

Kant löst die Antinomien durch seine Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich. In bezug auf die Welt als transzendentes Objekt oder Noumenon oder intelligible Welt ist in den beiden ersten oder mathematischen Antinomien sowohl die Thesis als auch die Antithesis falsch. Die intelligible Welt fällt nicht unter die Vorstellung des Räumlichen und Zeitlichen, welche den

beiden Prädikaten: Begrenztheit im Raum und in der Zeit und unendliche Ausdehnung im Raum und in der Zeit, gemeinsam übergeordnet ist, und das Analoge gilt hinsichtlich der Einfachheit und Zusammengesetztheit, also kann sie weder das eine oder das andere dieser Prädikate haben; aus der Ungültigkeit des einen darf nicht die Gültigkeit des andern erschlossen werden. Der der Form nach kontradiktorische Gegensatz zwischen Thesis und Antithesis ist in der Tat nur ein scheinbarer, eine „dialektische Opposition“. Als regulatives Prinzip unserer Forschung aber muß die Forderung gelten, keine Grenze als eine absolut letzte zu betrachten. In den beiden letzten oder dynamischen Antinomien ist in bezug auf die intelligible Welt die Thesis wahr, in bezug auf die phänomenale Welt aber gilt die Antithesis. Für die dritte Antinomie lautet demnach die Lösung: alle Erscheinungen sind durch andere mit Naturnotwendigkeit bedingt; in den Dingen an sich selbst aber liegt die Freiheit. Für die vierte: es gibt keine unbedingte Ursache in der Erscheinung, aber außerhalb der ganzen Reihe der Erscheinungen liegt als transzendentaler Grund derselben das Unbedingte.

Die transzendente Theologie gibt das theologische Ideal, welches der Inbegriff aller Realitäten oder Vollkommenheiten ist, als Urbild oder transzendentes Prototyp in concreto und selbst in individuo gedacht. Die theoretischen Beweise für das Dasein Gottes sind: das ontologische, kosmologische und teleologische oder physiko-theologische Argument.

Das ontologische Argument schließt aus dem Begriffe Gottes als des allerrealsten Wesens auf seine Existenz, da die Existenz, und zwar die notwendige Existenz, zu den Realitäten gehöre und daher im Begriffe des allerrealsten Wesens mit enthalten sei. Kant bestreitet die Voraussetzung, daß das Sein ein reales Prädikat neben andern sei, welches zu diesen hinzutreten und dadurch die Summe der Realitäten vermehren könne. Der Vergleich zwischen einem Wesen, das andere Prädikate zwar habe, aber nicht das Sein, und einem Wesen, das mit jenen Prädikaten noch das Sein vereinige und daher um das Sein größer, vollkommener oder realer als jenes andere Wesen sei, ist absurd. Sein ist die Setzung des Objekts mit allen seinen Prädikaten. Diese Setzung bildet die unerläßliche Voraussetzung jedes Schlusses aus dem Begriff eines Objekts auf seine Prädikate. Bei einem Schlusse auf das Sein Gottes, falls das Sein als Prädikat erschlossen werden sollte, müßte demnach schon das Sein vorausgesetzt sein, wodurch wir nur zu einer elenden Tautologie gelangen würden. Diese Tautologie wäre ein identischer, daher analytischer Satz, die Behauptung aber: „Gott ist“, ist, wie jeder Existentialsatz, ein synthetischer Satz und kann daher nicht in bezug auf ein Noumenon a priori erwiesen werden.

Das kosmologische Argument schließt daraus, daß überhaupt irgend etwas existiert, auf die Existenz eines schlechthin notwendigen Wesens, welches dann unter Zuhilfenahme des ontologischen Argumentes mit der Gottheit als dems realissimum oder perfectissimum gleichgesetzt wird. Kant dagegen bestreitet, daß die Prinzipien des Vernunftgebrauchs uns zu einer Verlängerung der Kette der Ursachen über alle Erfahrung hinaus berechtigen; führte aber das Argument auch wirklich auf eine extramundane und schlechthin notwendige Ursache, so sei doch dieselbe noch nicht als das absolut vollkommene Wesen erwiesen, und die Zuflucht zum ontologischen Argument sei wegen der erwiesenen Ungültigkeit desselben unzulässig.

Das teleologische Argument schließt aus der Zweckmäßigkeit der Natur auf die absolute Weisheit und Macht ihres Urhebers. Kant nennt dieses Argument um seiner populären Überzeugungskraft willen mit Achtung, spricht

demselben aber die wissenschaftliche Gültigkeit ab. Der Zweckbegriff kann nach Kant ebenso wenig, wie der Begriff der Ursache, zu Schlüssen berechtigen, die uns über die Erscheinungswelt überhaupt hinausführen; denn er stammt gleichfalls aus dem Ich, wird von dem Menschen in die Dinge hineingeschaut, hat aber keine Gültigkeit für das transzendente Objekt. Führt aber der teleologische Schluß zu einem extramundanen Welturheber, so wäre dieser doch nur als ein Weltbaumeister von hoher Macht und Weisheit nach Maßgabe der in der Welt sich bekundenden Zweckmäßigkeit, nicht als allmächtiger und allweiser Welterschöpfer erwiesen. Der ergänzende Rekurs auf das ontologische Argument aber würde auch hier wiederum unstatthaft sein.

Theoretische Gültigkeit hat das Vernunftideal ebenso, wie überhaupt die transzendentalen Vernunftbegriffe, nur insofern es als ein regulatives Prinzip den Verstand dazu anleiten soll, in aller empirischen Erkenntnis die systematische Einheit zu suchen. Die transzendentalen Ideen sind nicht konstitutive Prinzipien, durch welche gewisse jenseits der Erfahrung liegende Objekte erkannt werden könnten, sondern fordern nur prinzipielle Vollständigkeit des Verstandesgebrauchs im Zusammenhang der Erfahrung. Wir müssen uns nach einer richtigen Maxime der Naturphilosophie aller theologischen und überhaupt transzendenten Erklärung der Natureinrichtung enthalten. Bei dem praktischen Vernunftgebrauch aber soll das Vernunftideal als Denkform für den höchsten Gegenstand des moralisch-religiösen Glaubens dienen.

In seiner transzendentalen Dialektik glaubt Kant die alte Metaphysik mit ihren Hauptteilen, der rationalen Kosmologie, Psychologie, Theologie vernichtet zu haben, obwohl er den Aufbau dieser Metaphysik in der Vernunft selbst begründet sieht. Er will auf diesen genannten Gebieten das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen. Es soll allen Einwürfen gegen Sittlichkeit und Religion durch den klarsten Beweis der Unwissenheit der Gegner auf alle künftige Zeit ein Ende gemacht werden. Um allen nachteiligen Einfluß zu benehmen, muß die Quelle der Irrtümer verstopft werden. Metaphysik ist allerdings wirklich in der Naturanlage der menschlichen Vernunft gegeben, aber sie ist für sich allein dialektisch und trügerisch und existiert daher bis jetzt als Wissenschaft nicht. Damit sie den Anspruch auf den Rang einer Wissenschaft erheben könne, muß Kritik angewandt werden, welche den ganzen Vorrat der Begriffe a priori, die Einteilung derselben nach den verschiedenen Quellen, alles in einem vollständigen System, enthält. Die Kritik verhält sich zur alten Schulmetaphysik wie Chemie zur Alchemie, wie Astronomie zur Astrologie. Kant meinte später selbst, das System sei in seiner Kritik der reinen Vernunft enthalten. S. oben S. 341.

So wollte Kant nicht etwa ein Metaphysiker in altem Sinne sein, obgleich er bis zu seinem Ende eine Hinneigung zur dogmatischen Metaphysik fühlte und sich von ihr nie ganz losmachen konnte. Sagt er doch gerade in seiner skeptischen Zeit in den „Träumen eines Geistersehers“ usw., er habe das Schicksal, in die Metaphysik verliebt zu sein, obwohl er sich von ihr nur selten einiger Gunstbezeugungen rühmen könne, und läßt er doch auch diesen meist verborgenen und durch die Kritik disziplinierten Grundzug seines inneren Lebens bisweilen, namentlich in seinen Vorlesungen, durchblicken (s. ob. S. 281). Er blieb auch gern in den Titeln seiner Schriften an dem Namen Metaphysik haften, wie in den „Prolegomenen zu einer jeden künftigen Metaphysik“, in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“, in der „Metaphysik der Sitten“. Die Vorlesung über Metaphysik hielt er gegen fünfzig Mal, was er kaum getan haben würde ohne eine Neigung zur dogmatisch-

idealistischen Metaphysik. Er behielt auch die Einteilung der alten Metaphysik der Hauptsache nach für seine Vorlesungen, wie für seine Kritik der reinen Vernunft, bei. Daß er selbst nicht ein Werk etwa unter dem Titel: System der Metaphysik, geschrieben hat, ist äußeren Umständen zuzuschreiben, nicht innerem Widerstreben dagegen. In einem Brief an Ludwig Heinrich Jakob aus dem Jahre 1797 fordert er diesen auf, ein kurzes System der Metaphysik „vorläufig“ abzufassen, und gibt auch einen kurzen Plan für ein solches, der sich im ganzen an den Gang in seinen Vorlesungen, also an Baumgarten, hält. Er selbst, schreibt er damals, wende sich der Bearbeitung der Kritik des Geschmacks zu, womit er sein kritisches Geschäft schließen werde, „um zum dogmatischen fortzuschreiten“. Unter diesem „dogmatischen“ ist aber trotz jenes inneren Zuges keineswegs der alte idealistische Dogmatismus verstanden, sondern das, was man den doktrinalen oder auch systematischen Teil seiner Kritik nennen könnte (s. auch Kritik der Urteilskraft, Vorrede), wie er schon in den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft begonnen war und weiter fortgesetzt wurde in der Metaphysik der Sitten, auch in der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Man kann so wohl als richtig anerkennen, was Paulsen (Kant, S. 279) sagt, das Ziel aller Bemühungen Kants sei die Begründung einer wissenschaftlich haltbaren Metaphysik nach neuer Methode. Nur ist unter Metaphysik die neue, die kritische, nicht die spiritualistische zu verstehen, welche Paulsen meint, indem er sagt, nach Kant sei die Wirklichkeit an sich ein System seiender, durch teleologische Beziehung zur Einheit verknüpfter Gedankenwesen, die von dem göttlichen Intellekt anschaulich gedacht und dadurch als wirklich gesetzt würden. So verstanden, wäre Kant Bekenner einer eigentlichen transzendenten Metaphysik. Aber durch manches in den Äußerungen Kants, namentlich aus seinen späteren Jahren, das an eine solche erinnert, wird sein fundamentaler Satz, daß notwendig Gedachtes nicht wirklich zu sein brauche, also nicht schon Erkenntnis sei, und der, daß die Ideen eben nur Ideen seien, wenngleich nicht überflüssige und nichtige, von ihm selbst nicht umgestoßen. Wenn man Kant auch Metaphysiker nennen darf und sogar muß, so ist er dem Wesentlichen nach doch ein kritischer und kein dogmatischer, wie er auch ein kritischer Rationalist und kein dogmatischer ist. S. dazu die Arbeiten von Paulsen oben S. 278 und S. 326, dazu L. Busse, Deutsche Literaturgeschichte, 1900, No. 28, und namentlich Vaihinger, oben S. 326.

Aus der „Methodenlehre“, in welcher Kant viel wertvolle Bemerkungen zur Metaphysik als durch die Vernunftkritik bedingter Wissenschaft niederlegt, aber die Lehre von dem Verhältnis unseres Denkens zur objektiven Realität nicht um ein wesentliches Glied erweitert, sondern aus den schon gewonnenen Sätzen methodologische Konsequenzen zieht, mag es genügen, einige Sätze anzuführen. In dem Abschnitt von der Disziplin der Vernunft im polemischen Gebrauch heißt es: „Es ist sehr was Ungereimtes, von der Vernunft Aufklärung zu erwarten und ihr doch vorher vorzuschreiben, auf welche Seite sie notwendig ausfallen müsse.“

In dem Kanon der reinen Vernunft läßt Kant alles Interesse der Vernunft, der praktischen sowohl als der theoretischen, sich in den drei Fragen vereinigen: 1) Was kann ich wissen? 2) Was soll ich tun? 3) Was darf ich hoffen? Die erste Frage ist bloß spekulativ. Die Endabsicht, worauf die Spekulation der Vernunft im transzendentalen Gebrauche zuletzt hinausläuft, betrifft die Gegenstände: die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes; diese selbst haben aber wiederum eine entferntere Absicht, nämlich was

zu tun sei, wenn der Wille frei, wenn ein Gott und eine künftige Welt ist. Demnach ist die letzte Absicht der weislich uns versorgenden Natur bei der Einrichtung unserer Vernunft eigentlich mit aufs Moralische gestellt. — Die dritte Frage: Was darf ich hoffen? ist praktisch und theoretisch zugleich. Sie kann auch formuliert werden: Wenn ich mich so verhalte, daß ich der Glückseligkeit nicht unwürdig sei, darf ich dann hoffen, ihrer auch teilhaftig zu werden? Theoretisch ist es nun notwendig, anzunehmen, dass Jeder die Glückseligkeit in dem Maße zu hoffen hat, als er sich derselben in seinem Verhalten würdig macht. Es ist demnach das System der Sittlichkeit mit dem der Glückseligkeit unzertrennlich verbunden, aber nur in der Idee der reinen Vernunft, und es werden Gott und ein künftiges Leben als zwei Voraussetzungen betrachtet, die von der Verbindlichkeit, welche uns Vernunft auflegt, nicht zu trennen sind.

In einem Briefe an C. Frdr. Stäudlin vom 4. Mai 1793 setzt er zu den drei Fragen noch eine vierte hinzu: „Mein schon seit geraumer Zeit gemachter Plan der mir obliegenden Bearbeitung des Feldes der reinen Philosophie ging auf die Auflösung der drei Aufgaben: Was kann ich wissen? (Metaphysik). Was soll ich tun? (Moral). Was darf ich hoffen? (Religion), welcher zuletzt die vierte folgen sollte: Was ist der Mensch? (Anthropologie, über die ich schon seit mehr als 20 Jahren jährlich im Collegium gelesen habe).“ S. auch Logik, S. 25, wo es weiter heißt: „Im Grunde könnte man alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen.“ Freilich ist Kant nicht dazu gekommen, die letzte Frage in dem tieferen Sinne zu beantworten. Denn seine „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ verfolgt eine andere als die transzendentalphilosophische Aufgabe.

§ 35. An die Kritik der reinen Vernunft, insbesondere an die transzendente Ästhetik und Analytik schließt sich Kants Naturphilosophie an. Er sucht in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“ eine dynamische Naturerklärung zu geben und bringt diese Anfangsgründe nach den vier Titeln der Kategorien unter vier Hauptstücke. Das erste derselben betrachtet die Bewegung als ein reines Quantum und wird von Kant Phoronomie genannt; das zweite, das weitaus ausführlichste von den vierten, zieht sie als zur Qualität der Materie gehörig unter dem Namen einer ursprünglich bewegendenden Kraft in Erwägung und heißt Dynamik; das dritte, die Mechanik, betrachtet die Materie mit dieser Qualität durch ihre eigene Bewegung gegeneinander in Relation; das vierte endlich bestimmt ihre Bewegung oder Ruhe bloß in Beziehung auf die Vorstellungsart oder Modalität und wird von Kant als Phänomenologie bezeichnet.

Über Kants Naturphilosophie handeln: Laz. Bendavid, Vorlesg. üb. die metaph. Anfangsgr. d. Naturwiss., Wien 1798. Schwab, Prüfg. d. k.schen Begriffe von der Undurchdringlichk., d. Anziehg. u. e. Zurückstossung der Körper, nebst e. Darstellg. der Hypothese des Lesage*) üb. d. mech. Ursach. d. allgem. Gravitation,

*) Lesage (in Genf geb. 1724 u. ebend. gest. 1803) nahm, zum Teil nach dem Vorgange von Zeitgenossen Newtons, an (eine Abhandl. im Journal des Sav.,

1807. Fr. Gotth. Busse, K.s metaph. Anfangsgr. der Naturwiss. in ihren Gründen widerlegt, Dresden 1828. Reuschle, K. u. die Naturwissenschaft, in d. deutschen Vierteljahrsschr., 31. Jahrg., April-Juni 1868, S. 50—102 u. insbesondere über K.s dynam. Theorie der Materie ebd. S. 57—62. A. Stadler, K. über das Princip der Erhaltung der Kraft, in: Philos. Monatshefte 1879, S. 577—589; ders., Das Gesetz der Stetigkeit bei K., in: Philos. Monatsh. 1880, S. 577—596. Otto Kuttner, Hist. genet. Darstellung von K.s verschiedenen Ansichten über das Wesen der Materie, I.-D., Berl. 1881. A. Stadler, K.s Theorie der Materie, Lpz. 1883. A. Stöhr, Analyse d. reinen Naturwissensch. K.s, Wien 1884; s. darüber J. Witte, Kant. Kriticismus gegenüber unkrit. Dilettantismus, Bonn 1885; und wiederum A. Stöhr, Replik gegen Witte, eine Vertheidig. meiner Schr. Analyse u. s. w., Wien 1885. P. Tannery, La théorie de matière d'après K., in: Revue phil., 19, 1885, S. 26—46. Rob. Abendroth, D. Problem d. Materie. E. Beitrag zur Erkenntnisskrit. u. Naturphilos. I, Lpz. 1889. H. Keferstein, D. philos. Grundlage der Physik nach K.s metaphys. Anfangsgründen der Naturwissensch. u. d. Mnsept., „Uebergang v. d. metaphys. Anfangsgründen der Naturwissensch. zur Phys.“, Hamb. 1892. Arth. Drews, K.s Naturphilos. als Grundlage seines Systems, Berl. 1894. Die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissensch. neu herausgeg. mit ein. Nachwort: Studien zur gegenwärtig. Philosophie der Mechanik v. Al. Höfler, Veröffentlichung. der philos. Gesellsch. a. d. Univ. zu Wien, Lpz. 1900. W. Ostwald, Betrachtung zu K.s „Metaph. Anfangsgründen d. Naturwiss.“ (S.-A. aus: Annalen d. Naturphilos. I, 50—61) Leipzig 1902; s. dazu A. Höfler, Zu K.s Metaphys. Anfangsgründen der Naturw., Kantstud., XI, 1906, S. 255—259; s. auch desselb. Anmerkungen zu seiner Ausgabe in der Berliner Ak. Ausg., Bd. 4, 1903. Th. Elsenhans, K.s Rassentheorie u. ihre bleibende Bedeutung. Ein Nachtrag zur Kant-Gedächtnisfeier. Leipzig 1904.

Eigentliche Naturwissenschaft setzt nach Kant Metaphysik der Natur voraus. Diese muß jederzeit lauter nicht empirische Prinzipien enthalten (darum Metaphysik) und kann ohne Beziehung auf irgend ein bestimmtes Erfahrungsobjekt, mithin unbestimmt in Ansehung dieses oder jenes Dinges der Sinnenwelt, von den Gesetzen handeln, die den Begriff der Natur überhaupt möglich machen. Das ist der transzendente Teil der Metaphysik der Natur, wie er in der Kritik der reinen Vernunft vorliegt. Oder sie beschäftigt sich mit einer besondern Natur dieser oder jener Art der Dinge, von denen ein empirischer Begriff gegeben ist, doch so, daß außer dem, was in diesem Begriffe liegt, kein anderes empirisches Prinzip zur Erkenntnis derselben gebraucht wird; z. B. sie legt den empirischen Begriff einer Materie oder eines denkenden Wesens zum Grunde und sucht den Umfang der Erkenntnis, deren die Vernunft über diese Gegenstände a priori fähig ist. Da muß eine solche Wissenschaft noch immer Metaphysik der Natur, nämlich der körperlichen oder der denkenden Natur, heißen. Aber es ist dann keine allgemeine, sondern besondere metaphysische Naturwissenschaft

April 1764, Lucrèce newtonien, in den Berliner Memoiren 1782, Physique mécanique, von Prevost 1818 zum Teil veröffentlicht; viele Handschriften finden sich noch in der Bibliothèque publique zu Gent, daß äußerst kleine Körperchen (corpuscules ultramondains) sich durch den ganzen Raum hin in allen Richtungen mit sehr großer Geschwindigkeit bewegen, und daß der Stoß, den diese Körperchen üben, die Erscheinungen bewirke, welche der Schwerkraft zugeschrieben zu werden pflegen; er nennt den Komplex dieser Körperchen „le fluide gravifique“. Ein ruhender Körper wird nach allen Seiten hin gleichmäßig gestoßen; ein bewegter in der Richtung der Bewegung weniger als in anderen Richtungen; doch ist die Bewegung jener Körperchen so rasch, daß dagegen jede andere fast verschwindend gering erscheint; zwei Körper dienen sich gegenseitig als Schirm gegen jene Körperchen, und zwar (nahezu) nach dem Verhältnis der Maßen und mit geometrischer Notwendigkeit im umgekehrten Verhältnis zu dem Quadrat der Entfernungen, woraus das newtonsche Gesetz resultiert. S. Wilh. Stosz, Le Sage als Vorkämpfer der Atomistik, I.-D., Halle 1884.

(Physik und Psychologie), in der jene transzendentalen Prinzipien auf die zwei Gattungen der Gegenstände unserer Sinne angewandt werden.

In jeder besonderen Naturlehre wird so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen werden, als darin Mathematik anzutreffen ist. Damit aber die Anwendung der Mathematik auf die Körperlehre möglich werde, müssen Prinzipien der Konstruktion der Begriffe, welche zur Möglichkeit der Materie überhaupt gehören, vorausgeschickt werden. Mithin wird eine vollständige Zergliederung des Begriffs von einer Materie überhaupt zugrunde gelegt werden müssen, welches der reinen Philosophie zukommt. Diese bedient sich dazu keiner besonderen Erfahrungen, sondern nur dessen, was sie im abgesonderten, allerdings an sich empirischen Begriff selbst antrifft, in Beziehung auf die reinen Anschauungen im Raume und in der Zeit, nach Gesetzen, welche schon dem Begriffe der Natur überhaupt wesentlich anhängen. Diese Art der Philosophie ist wirkliche Metaphysik der körperlichen Natur.

Empirische Seelenlehre wird sich nie zum Range einer eigentlichen Naturwissenschaft erheben können, da Mathematik auf die Phänomene des innern Sinns nicht anwendbar ist. Auch nicht als systematische Zergliederungskunst oder Experimentallehre kann sie Wissenschaft werden, wie etwa Chemie, weil sich in ihr das Mannigfaltige der inneren Beobachtung nur durch bloße Gedankenteilung voneinander absondern, nicht aber abgesondert aufbehalten und beliebig wiederum verknüpfen, noch weniger aber ein anderes denkendes Subjekt sich unseren absichtlichen Versuchen unterwerfen läßt, und selbst die Beobachtung an sich schon den Zustand des beobachteten Gegenstandes verändert und verstellt. Die empirische Psychologie kann deshalb niemals mehr als eine historische und soviel möglich systematische Naturlehre des innern Sinns werden, d. h. eine Naturbeschreibung der Seele, aber nicht Seelenwissenschaft, ja nicht einmal psychologische Experimentallehre. So hält sich Kant für berechtigt, für das Werk, welches eigentlich die Grundsätze der Körperlehre enthält, den Namen der Naturwissenschaft zu gebrauchen, weil diese Benennung der Körperlehre allein zukomme. — Die Methode des Werkes ist die mathematische: Erklärungen, Lehrsätze, Beweise, Anmerkungen, zum Teil sehr lange Zusätze.

In der Phoronomie definiert Kant die Materie als das Bewegliche im Raum und leitet insbesondere den Satz ab, jede Bewegung könne nur durch eine andere Bewegung eben desselben Beweglichen in entgegengesetzter Richtung aufgehoben werden. In der Dynamik definiert er dieselbe als das Bewegliche, insofern es einen Raum erfüllt, und stellt den Lehrsatz auf: die Materie erfüllt einen Raum nicht durch ihre bloße Existenz, sondern durch eine besondere bewegende Kraft. Er schreibt der Materie Anziehungskraft zu als diejenige bewegende Kraft, wodurch eine Materie die Ursache der Annäherung anderer zu ihr sein kann, und Zurückstoßungskraft als diejenige Kraft, wodurch eine Materie Ursache sein kann, andere von sich zu entfernen, und bestimmt die Kraft, durch welche die Materie den Raum erfülle, näher als die der Zurückstoßung: die Materie erfüllt ihre Räume durch repulsive Kräfte aller ihrer Teile, d. h. durch ihre eigene Ausdehnungskraft, die einen bestimmten Grad hat, über den kleinere oder größere ins Unendliche können gedacht werden. Die Elastizität als Expansivkraft ist hier nach aller Materie ursprünglich eigen. Die Materie ist ins Unendliche teilbar und zwar in Teile, deren jeder wiederum Materie ist; dies folgt aus der unendlichen Teilbarkeit des Raumes und der repulsiven Kraft jedes Teiles der Materie. Die Repulsivkraft nimmt ab im umgekehrten Verhältnis der Würfel, die Attraktionskraft dagegen im umgekehrten Verhältnis der Quadrate der Entfernungen. In der Mechanik definiert Kant die Materie als das Bewegliche, sofern es als ein

solches bewegende Kraft hat, und leitet daraus insbesondere die mechanischen Grundgesetze ab: bei allen Veränderungen der körperlichen Natur bleibt die Quantität der Materie im ganzen dieselbe, unvermehrt und unvermindert; alle Veränderung der Materie hat eine äußere Ursache (Gesetz der Beharrung in Ruhe und Bewegung oder der Trägheit); in aller Mitteilung der Bewegung sind Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich. In der Phänomenologie definiert Kant die Materie als das Bewegliche, sofern es, als ein solches, ein Gegenstand der Erfahrung sein kann, und leitet die Lehrsätze ab; die gradlinige Bewegung einer Materie in Ansehung eines empirischen Raumes sei, zum Unterschied von der entgegengesetzten Bewegung des Raumes, ein bloß mögliches Prädikat (ohne alle Relation auf eine Materie außer ihr aber, also als absolute Bewegung gedacht, etwas Unmögliches), die Kreisbewegung einer Materie sei, zum Unterschied von der entgegengesetzten Bewegung des Raumes, ein wirkliches Prädikat derselben (die anscheinende entgegengesetzte Bewegung eines relativen Raumes aber bloßer Schein), in jeder Bewegung eines Körpers, wodurch er in Ansehung eines andern bewegend sei, sei eine entgegengesetzte gleiche Bewegung des letzteren notwendig: das erste dieser phänomenologischen Gesetze bestimme die Modalität der Bewegung in Ansehung der Phoronomie, das zweite bestimme dieselbe in Ansehung der Dynamik, das dritte in Ansehung der Mechanik.

Soll die Naturphilosophie die Naturerscheinungen aus dem, was denselben als transcendentes Objekt oder Ding an sich zum Grunde liegt, erklären, so ist eine solche auf dem kritischen Standpunkt unmöglich, der uns auf die Erkenntnis von Erscheinungen beschränkt, welche unsere Vorstellungen sind. Die „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft“ können nur eine systematische Zusammenstellung der Sätze enthalten, die Kant für naturwissenschaftliche Grundsätze a priori hält. Wenn dennoch über die Erscheinung hinausgegangen, insbesondere die Materie auf Kräfte zurückgeführt wird, so steht diese hinter der Erscheinung liegende Kraft in einer unhaltbaren Mitte zwischen einem Phänomenon und Noumenon, Erscheinung und Ding an sich. Nach der Kritik der reinen Vernunft ist es das unräumliche und zeitlose Ding an sich, was unsere, an sich gleichfalls unräumlichen und zeitlosen, Sinne so affiziert, daß dadurch in uns Empfindungen entstehen, welche durch das Ich in die apriorischen Anschauungs- und Denkformen eingefügt werden. In den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft sagt Kant: „Durch Bewegung allein können die äusseren Sinne afficiert werden.“ Nach der Konsequenz der Kritik der reinen Vernunft kann dieser Satz nur bedeuten: wenn die Affektion selbst wieder Erscheinung wird (indem wir nicht bloß eine Affektion erleiden, sondern den Vorgang der Affektion bei andern empfindenden Wesen oder auch bei uns selbst wiederum wahrnehmen, z. B. den Schlag sehen, der unseren Gefühlssinn trifft, die Schwingung der Saite, die unser Ohr affiziert, durch den Gesichtssinn oder auch durch den Tastsinn wahrnehmen usw.), dann muß die raum- und zeitlose Beziehung, die in der Tat den Vorgang der Empfindungsbildung bedingt, uns als Bewegung erscheinen. Aber diese Beschränkung, in welcher der Satz von der Affektion durch Bewegung nach den Prinzipien der Vernunftkritik allein gelten dürfte, tritt in der darauf gebauten Naturphilosophie mehr und mehr zurück, so daß dieselbe zwischen einer apriorischen Theorie der nur in unserem Bewußtsein vorhandenen Erscheinungen und einer Theorie der (unabhängig von dem Bewußtsein empfindender Wesen existierenden, möglicherweise vor der Existenz von Organismen bereits bestehenden und die Entstehung der Empfindungen bedingenden) Realität, die allen Naturerscheinungen zugrunde liegt, in einer unklaren Mitte schwebt. Man muß bei der Lektüre der „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft“ in gewissem

Betracht vergessen und doch in anderem Betracht festhalten, daß wir nach der Konsequenz des Systems es nur mit Vorgängen zu tun haben, die bloß innerhalb unseres Bewußtseins stattfinden, also bereits psychisch bedingt sind und nicht der Existenz empfindender und vorstellender Wesen als Bedingung zum Grunde liegen können.

Den Übergang oder „Ueberschritt“ von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zu der Physik, der seine besondern Regeln habe, sollte ein eigenes Werk darstellen, das aber nicht vollendet und auch, wie es im Mskr. vorliegt, noch nicht vollständig herausgegeben ist. Namentlich die bewegenden Kräfte der Materie wollte Kant darin behandeln. S. darüber S. 307 f.

§ 36. Wie Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft von dem Gegensatz ausgeht, den er zwischen der empirischen Erkenntnis und der Erkenntnis a priori findet, so bildet das Fundament seiner Kritik der praktischen Vernunft der analoge Gegensatz zwischen dem sinnlichen Trieb und dem Vernunftgesetz. Alle Zwecke, auf welche unser Begehren sich richten kann, gelten Kant als empirische und demgemäß als sinnliche und egoistische Bestimmungsgründe des Willens, die auf das Prinzip der eigenen Glückseligkeit sich zurückführen lassen; dieses Prinzip aber sei dem der Sittlichkeit nach dem unmittelbaren Zeugnis unseres sittlichen Bewußtseins gerade entgegengesetzt. Als Bestimmungsgrund des sittlichen Willens behält Kant nach Ausscheidung aller materiellen Bestimmungsgründe nur die Form der möglichen Allgemeinheit des den Willen bestimmenden Gesetzes übrig. Das Prinzip der Sittlichkeit liegt ihm in der Forderung: „Handle so, daß die Maxime deines Willens zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“ Dieses „Grundgesetz der praktischen Vernunft“ trägt die Form eines Gebotes, weil der Mensch nicht ein reines Vernunftwesen, sondern zugleich auch ein sinnliches Wesen ist und die Sinnlichkeit stets der Vernunft widere strebt; es ist aber nicht ein bedingtes Gebot, wie die Maximen der Klugheit, die nur hypothetisch, nämlich unter der Voraussetzung, daß gewisse Zwecke erreicht werden sollen, gelten, sondern ein unbedingtes und zwar das einzige unbedingte Gebot, der „kategorische Imperativ.“

Das Bewußtsein dieses Grundgesetzes ist ein Faktum der Vernunft, aber kein empirisches, es ist das einzige Faktum der reinen Vernunft, die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend ankündigt. Dieses Gebot fließt aus der Autonomie des Willens, alle materialen, auf Eudämonismus beruhenden Prinzipien aber aus der Heteronomie der Willkür. Äußere Gesetzmäßigkeit ist Legalität, Rechthandeln um des sittlichen Gesetzes willen aber Moralität. An die sittliche Selbstbestimmung knüpft sich unsere sittliche Würde. Der Mensch als Vernunftwesen oder Ding an sich gibt sich selbst als einem Sinneswesen

oder einer Erscheinung das Gesetz. Hierin liegt nach Kant, indem er den theoretischen Unterschied von Ding an sich und Erscheinung praktisch als Wertunterschied auffaßt, der Ursprung der Pflicht. Diese ist Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz. — Der Begriff der Pflicht tritt bei Kant in den Vordergrund, seine Moral ist hauptsächlich Pflichtenlehre im Gegensatz zur Güterlehre, welche beinahe bei allen Ethikern der früheren Zeit die Hauptrolle spielte.

Auf das moralische Bewußtsein gründen sich drei moralisch notwendige Überzeugungen, welche Kant „Postulate der reinen praktischen Vernunft“ nennt, nämlich die Überzeugung von der sittlichen Freiheit, indem nach dem Satze: du kannst, denn du sollst, die Bestimmbarkeit unser selbst als eines Sinnenwesens durch uns selbst als ein Vernunftwesen angenommen werden müsse, von der Unsterblichkeit, da unser Wille dem Sittengesetz sich nur ins Unendliche annähern könne, und von dem Dasein Gottes als des Herrschers im Reiche der Vernunft und Natur, der zwischen sittlicher Würdigkeit und Glückseligkeit die vom moralischen Bewußtsein geforderte Harmonie herstelle. Es kommt hier der Vernunftglaube zur vollen Geltung. Kommt die praktische Vernunft in Widerstreit mit der theoretischen, so hat erstere den Primat. Demnach legt Kant das Hauptgewicht auf Sittlichkeit und Religion.

Ausgewählte Abschnitte aus Grundlag. zur Metaph. d. Sitten, Krit. d. prakt. V., Relig. innerh. d. Grenzen A.s hat Aug. Messer unter d. Titel: K.s Ethik u. Religionsph. herausgeg., Stuttg. 1905.

E. Adickes, Korrekturen und Konjekturen zu K.s eth. Schrift, Kantst., V, S. 207—214.

Außer der zu Paragraph 34 angeführten Literatur und den Stellen bei F. H. Jacobi, Schleiermacher, Schelling, Hegel, Herbart, Beneke, Schopenhauer u. a., worin Kants ethische Lehren geprüft werden, sind hier zu erwähnen aus älterer Zeit: Gebh. Ulr. Brastberger, Untersuchungen üb. Kants Krit. der prakt. Vern., Jena 1792. Joh. Christ. Zwanziger, Commentar üb. d. Krit. d. prakt. Vern., Lpz. 1794. Laz. Bendavids Vorles. üb. d. Krit. der prakt. Vern. nebst einer Rede üb. d. Zweck der krit. Philos., Wien 1796. Wegscheider, Vergleichung stoischer u. kantischer Ethik, Hamb. 1797. Garve, Darstellg. u. Krit. d. k.schen Sittenlehre in der einleit. Abh. zu seiner Uebersetz. der arist. Ethik, Bresl. 1798. S. 183—394 etc.

Aus neuerer Zeit mögen folgende Schriften genannt sein: Friedr. Wilh. Förster, d. Entwicklungsgang der kantsch. Eth. bis zur Kr. d. r. V., Berl. 1894. O. Thon, D. Grundprincipien d. Kantisch. Moralphilos. in ihr. Entwickl., Diss., Berl. 1895. Weber, Ueber d. Verh. v. K.s Erkenntnissth. z. d. Grundprincipien sein. prakt. Philos., Pr. v. Rossleben 1886. A. Fouillée, Note critique sur la primauté de la raison pratique selon K., Rev. philos. 1889, Avril. O. Riedel, D. Bedeut. des Dings an sich in d. kantsch. Eth., Stolp 1888. Herb. Spencer, K.s Eth., a. d. Englisch. v. Vetter, Ztschr. f. Philos., 95, 1889, S. 57—82. Alfr. Hegler, D. Psychologie in K.s Eth., Frb. i. Br. 1891 (H. weist nach, wie Kant zwar die Psychologie in sein. Eth. prinzipiell ausschließt, aber doch nicht umhin kann, psychologische Begriffe, die freilich sehr wenig genau bestimmt werden, zu gebrauchen). Ueber das Fundament der Ethik bei K. u. Schopenhauer handelt in e. gekrönt. Preisschr. E. M. Frdr. Zange, Lpz. 1872. A. Dorner, üb. d. Principien der kant. Ethik, Halle 1875 (a. d. Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr.). F. Frederichs, üb. K.s Princip d. Eth., Pr. d. Dorotheenstädt. R. Sch., Berl. 1875. Herm.

Cohen, K.s Begründ. der Ethik, Brl. 1877. E. Zeller, Ueb. d. kantische Moralprincip u. d. Gegens. formaler u. materialer Moralprincipien a. d. Abh. d. Ak. d. W., Brl. 1880; vgl. J. P. Becker, E. Zellers Angriff auf d. Moralprincip. K.s, Philos. Monatsh., 24, 1888, S. 529—540. Otto Lehmann, K.s Principien d. Eth. u. Schopenhauers Beurth. ders., Brl. 1880. J. Gould Schurman, Kantian Ethics and the Ethics of evolution, Lond. 1881. Alfr. Fouillé, Critique de la morale Kantienne, in: Rev. phil., 1881, Bd. II, S. 337—369, 598—625. Ad. Bartsch, D. Grundprincipien d. kantsch. Eth. u. d. Christenth., Pr. d. Gymn. z. Sorau 1884. Noah Porter, K.s Ethics, a critic. exposit., Chicago 1886. R. Giessler, Ethica Spinozae doctrina cum Kantiana comparata, I.-D., Halle 1887.

K. Vorländer, d. Kantische Begründ. d. Moralprincips, Pr., Solingen 1889; ders., D. Formalism. D. K.schen Eth. in s. Nothwendigkeit u. Fruchtbarkeit., Diss., Marb. 1893; ders., Ethisch. Rigorism. u. sittl. Schönheit. Mit besonderer Berücksichtig. v. K. u. Schiller, Philos. Monatsh., 30, 1894, S. 225—280, 371—405, 534 bis 577. A. Verrielle, La morale d. K. et la théorie du péché philosoph., Ann. de phil. chrét. 1894. Normann Wilde, K.s relation to Utilitarianism, Philos. Rev. 1894, S. 289—304. Paul Carus, K. and Spencer, 1: The Ethics of K., 2: K. The evolution, Chicago 1893. Max Brennekam, E. Beitr. zur Krit. d. Kant. Eth., Diss., Greifsw. 1895. Eug. Kühnemann, D. Eth. des deutsch. Idealism., Ztschr. f. Philos., 106, 1895, S. 161—175. Vgl. J. Rowland, An essay intended to interpret and develop unsolved ethical questions in K.s „Groundwork of the Metaphysics of Ethics“, Lond. 1871. A. Oncken, A. Smith u. I. K., 1. Abth., Eth. u. Polit., Lpz. 1877. F. W. D. Krause, D. kant-herbartsche Eth., Krit. Studie 1889. Über das Verhältnis d. k.schen Ethik z. aristotelisch. vergl. außer einzelnen der Grundr. I, § 50 citirten Abhdlgn. v. Brückner u. a. insbes. auch Ueberweg, Ueber d. aristotelische, kantische u. herbartsche Moralprinc. Zeitschr. f. Philos., 24, 1854, S. 71 ff., ferner Trendelenburg, Der Widerstreit zwischen K. u. Arist. in d. Ethik, im III. Bd. der Hist. Beitr. z. Philos., Berl. 1867, S. 171—214. R. Beyrich, Vergleichende Darstell. u. Beurtheil. d. sittl. Principien b. Plato u. K., Diss., Lpz. 1889. Birch-Reichenwald, Aars, D. Autonomie der Moral mit besonder. Berücksichtigung der Morallehre I. Kants, Hamb. 1896. K. Gneisse, D. sittl. Handeln nach K.s Ethik, Pr. Colmar 1895.

P. Menzer, D. Entwicklungsgang der Kantischen Ethik b. zum Erscheinen der Grundleg. der Metaphys. der Sitten, I.-Diss., Berl. 1897, Fortsetzung: D. Entwicklungsgang der Kantisch. Ethik in den Jahren 1760—1785, Kantst., II, 1897, S. 290—322, III, 1898, S. 40—104. P. Natorp, Ist das Sittengesetz e. Naturgesetz? A. f. syst. Ph., II, S. 235—253. Bemerkungen zu e. Aufs. Staudingers aus d. J. 1897, s. ob. S. 311. H. Schwarz, D. Rationalismus u. der Rigorismus in K.s Ethik, Kantst. II, 1897, S. 50—68, 259—276. G. Boström, Kritik jemförande Framställning af K.s och Schopenhauers etiska grundtankar, Diss., Lund 1897. Edm. Neuendorff, Das Verhältn. der kantisch. Ethik zum Eudämonismus, dargest. nach ihrem Entwicklungsgange bis zum Erscheinen der Grundlegung der Metaphysik der Sitten, I. Th., Diss., Greifsw. 1897. Dan. Greiner, Der Begriff der Persönlichkeit b. K., A. f. G. d. Ph., X, 1896, S. 40—84. A. Cresson, La morale de K., Paris 1897. W. M. Washington, The formal and material elements of K.s Ethics, New-Y. 1898. E. Marcus, D. exakte Aufdeckung des Fundaments der Sittlichk. u. der Relig. u. der Konstruktion der Welt aus d. Elementen b. K., Lpz. 1899. Walt. Bormann, Kantsche Ethik u. Occultismus, 2 Vorträge, Beiträge zur Grenzwissensch., du Prel gewidmet, Jena 1899, S. 107—139. F. A. Henry, The Futility of the Kantian doctrine of Ethics, Internation. Journ. of Eth., X, 1899, S. 73—89. Mart. Bollert, Materie in K.s Ethik, A. f. G. d. Ph., XIII, 1900, S. 483—501. V. Delbos, Le Kantisme et la science de la morale, Rev. de Mét. et de Mor., VIII, 1900. W. Koppelman, E. neuer Weg zur Begründ. der kantisch. Eth. u. der formalist. Ethik überhaupt, Ztschr. f. Ph. u. philos. Kr., 117, S. 1—37. R. Soloweiczik, K.s Bestim. der Moralität, Kantst., V, 1901, S. 401—443. K. Schmidt, Beitr. zur entwicklungsg. d. Kantschen Ethik, Marbg. 1900. E. Boutroux, La morale de Kant. Rev. des Cours et Conférences März—Juli. Else Hasse, Sozialethische Gedanken K.s in Beziehung zur Frauenbewegung und zum Sozialismus. „Neue Bahnen“, Organ d. allg. dt. Frauenvereins, 1. Juli. Brachmann, Spinozas u. K.s Sittenlehren, A. f. G. d. Ph., XIV, S. 481—516. A. Gallinger, Zum Streit über das Grundproblem d. Ethik i. d. neueren philos. Litt., Diss., München. S.-A. aus Kantst. VI, 353—404. F. Adler, A critique of Kants Ethics. „Mind“ N. S. No. 42, S. 162 ff. St. Graf zu Dohna, K.s Verhältn. zum Eudai-

monismus, Diss., Berl. 1902. A. Hägerström, K.s Ethik im Verhältn. zu seinen erkenntnisth. Grundgedanken systematisch dargestellt, Upsala u. Leipzig 1902. Bruno Bauch, Glückseligkeit u. Persönlichkeit i. d. kritischen Ethik, Stuttgart 1902. J. Pères, Platon, Rousseau, Kant, Nietzsche (Moralisme et Immoralisme). Arch. f. G. d. Phil., XVI, 1903. S. 97—116. Frank Thilly, Kant and Theological Ethics, Kantst., VIII, 1903, S. 30—46. A. Messer, Kants Ethik. Eine Einführung in ihre Hauptprobleme. K. Beiträge zu deren Lösung, Leipzig 1904. L. Goldschmidt, K. über Freiheit. Unsterblichkeit, Gott, Gotha 1904. Cresson, La morale de Kant, Paris 1904. Revue de Métaph. et de Morale, Paris. 12^e Année No. 3. Numéro spécialement consacré au centenaire de la mort de Kant. Darin: A. Fouillée, Kant a-t-il établi l'existence du devoir? E. Boutroux, La morale de K. et la conscience moderne. Th. Ruyssen, K. est-il pessimiste? E. Boutroux, La Morale de K. et le temps présent. Bull. de la Société franç. de Philos. IV, No. 5, 1904, S. 135—144. H. Renner, D. Begr. d. sittl. Erfahrung, Kantst., X, 1905, S. 59—75. Victor Delbos, La philosophie pratique de K., Paris 1905.

Über K.s L. vom Guten u. Bösen handelt A. Mastier, Quid de recti pravique discrimine senserit K., thes. Paris 1882, üb. d. Lehre vom Uebel Otto Willareth, D. L. vom Uebel b. Leibniz, seiner Schule u. b. K., Strassb. 1898, A. Döring, K.s L. vom höchsten Gut, Kantst., S. 94—101, Théod. Ruyssen, Quid de natura et origine mali senserit Kantius, Thesis Nemausi 1903, über d. Begriff des reinen Willens b. K., Kantst., XI, 1906, S. 109—117, üb. s. kategor. Imper. G. Schramm, Bamb. 1873, Joh. Volkelt, K.s kat. Imp. und Gegenw., Vortr., Wien 1875, Wilh. Koppelman, K.s L. v. kateg. I. dargestellt u. beurth., Lpz. 1888, P. Deussen, D. kategor. Imperat., Rede, Kiel 1891, 2. Aufl. 1903, Max Limbourg, K.s kategor. Imperat., Abhandl. aus d. Jahrb. d. Leo-Gesellsch. Wien 1894, s. auch C. Stange, D. Begr. der „hypothetischen Imperative“ in d. Ethik K.s, Kantst. IV, S. 232 bis 247. Ueb. s. Pflichtbegr. Alex. v. Oettingen, Festsrede, Dorpat 1864, M. Trautmann, Darstell. u. Beurth. des kantisch. Pflichtbegriffs., Diss., Erlang. 1888, P. Ewh, D. Begriffe Pflicht u. Tugend in d. Sittenl. K.s u. Schleiermachers, Diss., Erlang. 1891, Ueb. den Tugendbegr. Franc. Orestano, Palermo 1901, üb. d. Unterschied zwischen Untugend u. Laster b. K. P. L. Rauschenbach, Lpz. 1902, üb. seine L. vom Gewissen J. Quatz, De conscientiae ap. K. notione, Halle 1867, Joh. Liess, Züllichau 1876, Wilh. Wohlrahe, Gotha 1880, üb. s. Ans. v. d. Frh't. d. menschl. Willens Otto Kohl, I.-D., Lpz. 1868, Wilh. Bolin (ak. Afh.), Helsingfors 1868, Sam. Brandt, Leipz. I.-D., Bonn 1872, Melzer, d. L. v. Autonomie d. Vern. in d. Systemen K.s u. Günthers, Neisse 1879, mit etwas verändert. Titel. 1882, Fritz Max Matthiolius, üb. Gesetz u. Freih., e. Beitr. zur Erläuter. der kantisch. Freiheitsl., I.-D., Berl. 1880, F. Frederichs, D. Freiheitsbegr. K.s u. Fichtes in Festschr. des Lehrercoll. z. 50j. Jubil. d. Dorotheenst. Realg., Berl. 1886, Karl Gerhard, K. L. v. d. Freiheit, in: Philos. Monatsh. 1886, S. 1—59, auch besond. (vermehrt) erschienen, G. Knauer, Weiteres zur kant. Lös. des Probl. d. Freiheit, in: Ph. Monatsh. 1866, S. 482—500, Joh. Schanz, D. Freiheitsprobl. b. K. u. Schopenhauer, Diss., Leipz. 1889, K. G. Sievel, D. L. v. d. Freih. b. K. u. Schopenhauer, Diss., Erlang. 1889, P. Salits, I. K.s L. v. d. Freiheit, Diss., Jena 1894. S. auch dens., Darst. u. Krit. der Kantisch. L. v. d. Willensfreih., Rostock 1899. D. Neumark, D. Freiheitsl. b. K. u. Schopenhauer, Diss., Berl. 1896. Jul. Duboc, K. u. d. Eudämonismus, in: Ztschr. f. Völkerpsych. u. Sprachwissensch., Bd. 14, S. 261—280, s. auch S. 280—289 u. 473—476. Wilh. Elsmann, Ueb. d. Begr. des höchst. Gutes b. K. u. Schleiermacher, I.-D., Halle 1887. Ueb. K.s Ideen vom höchst. Gut Em. Arnoldt in d. Altpreuss. Monatsschr., Bd. XI, 1874, S. 193—218, auch separ., Königsbg.

Über die Moralthologie u. Religionsphil. Kants überhaupt handeln folgende Schriften, die zum Teil auch § 38 betreffen: Otto, Verh. d. philos. Religionslehre K.s z. d. Lehren d. Krit. d. r. Vrnft., Progr., Nordhaus. 1870, Wilh. Bender, üb. K.s Religionsbegr. in Fichtes Ztschr. f. Phil. Bd. 61, 1872, S. 39—69, 157—191, Carl Düwell, K.s Religionsphil. in ihr. Verh'tn. z. christl. Erlösungslehre, Progr., Fürstenwalde 1872, Jul. Kaftan, D. religionsphilos. Anschauung. K.s in ihr. Bedeutg. f. d. Apologetik, Basel 1874, G. Ch. Bernh. Pünjer, D. Religionsl. K.s im Zusammenhange seines Systems, Jena 1874, J. Hildebrand, D. Grundlinien d. Vernunftrel. K.s, Cleve 1875, Phil. Bridel, La philosophie de la religion de K., 1876. S. auch D. Nolen, La critique de K. et la religion, in: Rev. phil. 1880, Bd. 9, S. 648—668. E. W. Mayer, D. Verh. d. kant. Religionsph. zum Ganzen

der kant. Systems, I.-D., Halle 1879. Gotth. Bauernfeind, Wie verhält sich in K.s Religionsl. d. theoret. Element zum prakt.? Rost. 1875. Carl v. Flothow, Aus K.s krit. Religionslehren, Diss., Königsb. 1894. Chr. Schrempf, D. christl. Weltanschauung u. K.s sittl. Glaube, Götting. 1891. G. Lorenz, Ueb. d. Aufstell. von Postulaten als philos. Methode b. K., Ph. Monatsh., 29, 1893, S. 412—433. Schirotzky, z. K.s Schr. „d. Relig. innerh.“ etc., Philos. Jahrb. 7, 1894. Ernst Katzer, D. moral. Gottesbew. nach K. u. Herbart, I.-D., Lpz. 1877. J. Gottschick, K.s Beweis f. d. Dasein Gottes, G.-Pr., Torgau 1878. H. Stehr, Ueb. Imm. K., eine Untersuch. des 1. Stücks aus I. K.s Relig. innerh. d. Gr. d. bl. V., Hann. 1883. Hnr. Romundt, D. Herstell. der L. Jesu durch K.s Reform d. Ph., Bonn 1883.

G. v. Fellenberg, Ueb. d. Verh. v. Offenbar. u. Vernunftrelig. b. K. und Lessing, Erlang. 1884. Ueber K.s L. vom radicalen Bösen handeln L. Paul, Halle 1865 u. Paul Schultheis, Jen. I.-D., Lpz. 1873. Ueb. K.s L. vom Sohne Gottes als vorgestelltes Menschheitsideal handelt Paul in: Jahrb. f. deutsche Theol., Bd. 11, 1866, S. 624—639, üb. K.s L. vom ideal. Christus Paul, Kiel 1869; vgl. Karl Kalich, Cantii, Schellingii, Fichtii de filio divino sententiam expos. nec non dijudicavit, Lips. 1870. Katzer, K.s L. v. d. Kirche, in: Jahrb. f. prot. Theol., 1886, S. 29—85; ders., K.s L. v. d. Kirche, ebd., 15, 1889, S. 134—160, 195—225, 396—429, 553—557; 16, 1890, S. 1—37. F. Matthies, Wie verhält s. K.s „Religion innerh.“ etc.“ z. d. luther. Kirchenlehre? Neust. a. d. O. 1888. G. Frank, K. u. d. Dogmatik, Ztschr. f. wissensch. Theol., 22, 1889, S. 257—280. Koppelman, I. K. u. d. Grundlagen der christl. Relig., Gütersloh 1891. Emil Arnoldt, Einige Notizen zur Beurtheil. v. K.s Verhältniss zu Lessing, in: Krit. Excursus im Gebiete der Kant-Forschung, Königsb. 1894, S. 193—268. Hnr. Ziegler, K.s u. Schleiermachers Religionsbegr., Protest. Kirch. Z., 1896, No. 29—32. Joh. Hnr. Thdr. Weerts, Vergleich. Untersuch. der Religionsphilos. K.s u. Fichtes, Diss., Norden 1899. G. Hollmann, Prolegomena zur Genesis der Religionsphilos. K.s, Diss., Halle 1899; auch in d. Altpreuss. Monatsschr., 1899, S. 1—73. (In dieser tüchtigen Abhandlung finden wir Darlegungen über den Königsberger Pietismus, über Kants Verhältniss zu ihm, über die Quellen, die uns von diesem Pietismus erhalten sind, und endlich über das Verhältniss der hauptsächlichsten Voraussetzungen der kantischen Religionsphilos. zu den betreff. pietistischen Anschauungen.) Festugièr, K. et le problème relig., Ann. de phil. Chr. 1899. Hnr. Romundt, D. Verwandtschaft moderner Theologie mit K., Monatsh. der Comenius-Gesellsch., 7, 1898. C. Lülmann, K.s Anschauung vom Christenth., Kantst. III, S. 105—129. G. Heumann, Das Verhältniss des Ewigen u. des Historisch. in d. Religionsphilos. K.s u. Lotzes, Diss., Erlangen 1898. Straub, K. u. die natürl. Gotteserkenntn., Philos. Jahrb. 112, 1899.

Alb. Schweitzer, Die Religionsphilos. K.s v. d. Kr. d. r. Vern. bis zur Rel. innerh. d. Gr. d. bl. V., Frb. 1899. O. Flügel, K. u. d. Protestantismus, Ztsch. f. Philos. u. Päd., Langens. 1900, s. ob. S. 279; bezieht sich auf Paulsens ebd. erwähnten Aufsatz. Wilh. Mengel, K.s Begründ. der Relig. Mit einem Vorwort üb. d. Beziehung. der neuer. Dogmatik z. K., Diss., Lpz. 1900. K. Sasao, Prolegomena zur Bestimm. des Gottesbegriffs b. K., Abhl. zur Phil., Halle 1900. E. Katzer, Die Hauptprobleme der Religionsphilos. u. ihre Lösungsversuche bei Kant (Schweitzer, Mengel, Marcus, Wartenberg), Sächs. Kirchenbl. 1900, 47 u. 48. Just. Schultess, D. Pantheismus b. K., Leipz., Diss., 1900. Th. Hermann, I. Kant u. d. moderne Mystik, Monatsh. der Comenius-Gesellsch. X, 1901, S. 231—243. P. Schwartzkopff, Kant, Schopenhauer, Deussen u. d. christl. Theismus, S.-A. aus: „Theol. Stud. u. Krit.“, Heft 4, S. 618—658, 1901. H. Romundt, Kants philos. Religionslehre eine Frucht d. gesamten Vernunftkritik, Gotha 1902. E. Sängner, Der Glaubensbegriff bei K. in seinen drei Kritiken, Diss., Halle 1902; ders., K.s Lehre vom Glauben, Leipz. 1903. A. Dornaer, Der Einfluss von K. u. Fichte auf d. Entwicklung d. Protestantismus „Der Protestantismus am Ende d. 19. Jhrh. in Wort u. Bild“, Heft 19, Berlin. Th. Simon, K. als Bibelausleger. Neue kirchl. Ztschr. XV, 1904, S. 113—138. L. Weis, Was kann Kant dem bibelgläubigen Christen im Beginn des 20. Jahrhunderts sein? Kons. Mtsschr. f. Stadt u. Land, März 1904; ders., Der spekulative u. d. prakt. Gottesbegr. K.s, Theol. Stud. u. Krit. 1904, S. 554—692. C. Wernicke, Der Glaubensgrund d. kantischen Systems, S.-A. aus: Mtsheften d. Komenius-Gesellsch. 1904, Heft 3. E. Troeltsch, Das Historische in K.s Religionsphilos. Zugleich ein Beitrag zu den Untersuch. über K.s Philos. d. Geschichte, Kantst. IX, S. 21—154. P. Kalweit, K.s Stellung zur Kirche, Schriften d. Synodalkommission f. preuß. Kirchengesch., Königsberg 1904.

J. Kaftan, K., der Philos. des Protestantismus, Rede, Berlin 1904. K. Braig, „K. der Philos. d. Protest.“ (Mit Beziehung auf Kaftan), Hist.-polit. Blätter f. d. kathol. Deutschland, 134, S. 81—103. Baldassare Labanca, La religione cristiana secondo E. Kant. (nel suo centenario). Estratto della „Nuova Parola“, Rom. J. Rupp, K.s Stellung zur Reform des Christentums, Königsbg. 1904. O. Pfeleiderer, Die Religionsphilos. K.s, Wartburgstimmen I, Heft 10, S. 240—250. W. v. Schnehen, Religion u. Unerkennbarkeit des Übersinnlichen, ebd., S. 250—258. R. Eucken, K. u. d. Protestantismus. Die „Wartburg“ III, Nr. 6. J. Kaftan, Das Verdienst K.s um die evang. Theol., ebd. J. Lewkowicz, Über K.s Lehre von Gott, Przegląd Filozoficzny. Polnische philos. Ztschr., Warschau, VII, Heft 5. O. Richter, K.s Auffassung des Verhältnisses von Glauben u. Wissen u. ihre Nachwirkung besonders i. d. neueren Theologie, Diss., Lpz. 1905, (zugleich Progr. d. Kgl. Gymnas. zu Lauban). J. Guttman, K.s Gottesbegriff in seiner positiven Entwicklung, Kantst., XI, Ergänzungsheft 1. S. auch die Abschnitte in den ob. S. 2 genannten Werken von Pünjer u. Pfeleiderer.

Hier mögen sogleich der Vollständigkeit wegen erwähnt sein Schriften, die über K.s Erziehungsl. handeln: Strümpell, D. Pädagogik d. Philosophen Kant, Fichte, Herbart, Braunschw. 1843, s. dens., D. Pädagog. K.s u. Fichtes, Pädagog. Abhandl., H. 2, Lpz. 1894. Arth. Richter, K.s Ansichten üb. Erziehungsl., G.-Pr., Halberst. 1865. W. Hollenbach, Darst. u. Beurth. d. Pädag. K.s, Jena 1881. A. Burger, Systemat. Gliederung d. Pädag. K.s u. Kr. d. bish. versucht. Gliederg. ders., Jena 1891. Böhmel, D. principielle Gegensatz in d. pädagog. Anschauungen K.s u. Herbarts, Pr., Marb. 1892. Geo. Dumesnil, De tractatu Kantii paedagogico, Thes., Par. 1892. Ernst Temming, Beitr. zur Darstell. u. Krit. d. moralisch. Bildungsl. K.s, Diss., Braunschw. 1892. Carl Felsch, D. Verh. d. transcendental. Freih. b. K. zur Möglichk. moralischer Erzieh., Pädag. Biblioth., Bd. 17, Hannover 1894. Paul Duproix, K. et Fichte et le problème d'éducation, Genève 1895. A. Pinloche, K. et Fichte et le problème de l'éducation, Kantst., I, S. 108—116. Hnr. Herm. Kühn, D. Pädagogik K.s im Verh. z. sein. Moralphilos., Diss., Lpz. 1897. J. L. Mc. Intyre, K.s Theory of Education, Educational Rev., XVI, S. 313—327. Wern. Bötte, I. K.s Erziehungsl. darg. auf Gr. v. K.s authent. Schr., Langens. 1900. G. Rossi, La dottrina kantiana dell' educazione, Torino 1902. K. Friebe, Pädag. Versuche i. d. kantischen Schule, Diss., Leipzig 1903. F. Staudinger, K.s Bedeutung für d. Pädagogik d. Gegenwart, Kantst., IX, S. 211—245. O. Brauer, Die Beziehungen zw. K.s Ethik u. seiner Pädag., Lpz. 1904. S. auch den Aufs. v. Prosch ob. S. 307.

Nachdem sich Kant in den sechziger Jahren von der wolffschen Verstandes-moral der englischen und rousseauschen Gefühls-moral zugewandt hatte, kam es ihm doch bald darauf an, feste Grundsätze für das Gute zu gewinnen, wie er selbst sich gewöhnte, nach Maximen zu handeln, so daß „sein ganzes Leben eine Kette von Maximen“ geworden war. So wurde er bald von der Gefühls-moral wiederum weniger befriedigt, indem er danach strebte, die sittliche Verbindlichkeit ohne Rücksicht auf vorübergehende Neigungen und wechselnd zu erstrebende Gegenstände fest zu gründen, wie er auf dem theoretischen Gebiete Allgemeingültiges und Notwendiges aus der Vernunft festgestellt hatte. Zwar machte er noch in den sechziger Jahren einen Versuch, allgemeingültige sittliche Gesetze auf eudämonistischer Grundlage zu erhalten (Reicke, Lose Blätter, I, 9—16, s. die Schrift von Frd. Wilh. Förster); aber da ihm auch diese nicht genügte, schritt er dazu, aus der Vernunft selbst unmittelbar die moralische Verpflichtung herzuleiten und so für den Menschen die Freiheit zu gewinnen. — Daß Kant dem praktischen und religiösen Gebiete größere Wichtigkeit zuschrieb als dem rein theoretischen, geht aus vielen seiner Äußerungen hervor; welche Stellung er dem Glauben gegenüber dem Wissen zuerkannte, sieht man aus dem Ausspruch: er habe das Wissen (des Übersinnlichen) aufheben müssen, um dem Glauben Platz zu machen, s. ob. S. 355.

Seinem Hauptwerk über die praktische Philosophie hat Kant nicht den Titel

gegeben: Kritik der reinen praktischen Vernunft, sondern: Kritik der praktischen Vernunft, weil es sich um eine Kritik des ganzen praktischen Vermögens in der Absicht handle, den Nachweis zu führen, daß es reine praktische Vernunft gebe. Gebe es solche, so bedürfe dieselbe nicht gleich der reinen spekulativen Vernunft einer Kritik, die einer Überschreitung ihrer Grenzen entgegenetrete; denn sie beweise ihre und ihrer Begriffe Realität durch die Tat. Freilich sagt er schon in der früheren Vorrede zur Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, es gäbe eigentlich keine andere Grundlage für eine Metaphysik der Sitten als die Kritik einer reinen praktischen Vernunft, wie die Grundlage zur Metaphysik die Kritik der reinen spekulativen Vernunft sei. Aber zu einer solchen Kritik der reinen praktischen Vernunft, wenn sie vollendet sein sollte, werde erfordert, daß ihre Einheit mit der spekulativen in einem gemeinsamen Prinzip zugleich müsse dargestellt werden, da es doch nur eine und dieselbe Vernunft sein könne, die nur in der Anwendung verschieden sein müsse. Hier hat er also die Absicht gehabt, eine reine praktische Vernunft zu kritisieren.

Die Grundbegriffe der Kritik der praktischen Vernunft hat Kant am ausführlichsten in der (dem Hauptwerk vorausgeschickten) „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ erörtert.

Kant definiert *Maxime* als das subjektive Prinzip des Wollens; das objektive Prinzip dagegen, das in der Vernunft selbst begründet ist, nennt er das praktische Gesetz. Es würde allen vernünftigen Wesen auch subjektiv zum praktischen Prinzip dienen, wenn Vernunft volle Gewalt über das Begehungsvermögen hätte (Grundl. z. M. d. S., 1. Abschnitt, Note; Kr. d. pr. Vern. § 1). Er argumentiert: alle praktischen Prinzipien, die ein Objekt (Materie) des Begehungsvermögens als Bestimmungsgrund des Willens voraussetzen, sind insgesamt empirisch und können keine praktischen Gesetze abgeben (Kr. d. pr. Vern. § 2). Alle materialen praktischen Prinzipien sind als solche insgesamt von einer und derselben Art und gehören unter das allgemeine Prinzip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit; unter der Glückseligkeit versteht Kant „das Bewusstsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Dasein begleitet“. Das Prinzip, diese sich zum höchsten Bestimmungsgrunde der Willkür zu machen, ist ihm das Prinzip der Selbstliebe (ebend. § 3). Da nun Kant allem Empirischen die Notwendigkeit abspricht, welche zur Gesetzmäßigkeit erforderlich ist, alle Materie des Begehrens aber, d. h. jeder Gegenstand des Willens als Bestimmungsgrund desselben einen empirischen Charakter trägt, so folgt, daß, wenn ein vernünftiges Wesen sich seine Maximen als praktische allgemeine Gesetze denken soll, es sich dieselben nur als solche Prinzipien denken kann, die nicht der Materie, sondern nur der Form nach, wodurch sie sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicken, den Bestimmungsgrund des Willens enthalten (ebend. § 4). Der Wille, der durch die bloße gesetzgebende Form bestimmt wird, ist unabhängig von dem Naturgesetz der sinnlichen Erscheinungen, also frei (ebend. § 5), wie auch umgekehrt ein freier Wille nur durch die bloße Form oder die Tauglichkeit einer Maxime zum allgemeinen Gesetz bestimmt werden kann (ebend. § 6). Nun sind wir uns bewußt, daß unser Wille einem Gesetz unterliegt, welches schlechthin gilt; derselbe muß also durch die bloße Form bestimmbar, folglich frei sein. Reine Vernunft ist für sich allein praktisch und gibt dem Menschen ein allgemeines Gesetz, welches wir das Sittengesetz nennen (ebend. § 7).

Dieses Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft oder den kategorischen Imperativ bringt Kant in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten auf eine dreifache Formel: 1. Handle nach solchen Maximen, von denen du wollen kannst,

daß sie zu allgemeinen Gesetzen dienen sollen, oder: so, als ob die *Maxime* deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte. 2. Den Grund eines möglichen kategorischen Imperativs, d. h. eines praktischen Gesetzes, kann nur etwas abgeben, dessen Dasein an sich selbst einen absoluten Wert hat, Zweck an sich selbst ist, das ist bei dem Menschen oder überhaupt jedem vernünftigen Wesen der Fall. Hiernach wird eine materielle Bestimmung aufgenommen, und die Formel lautet dann: Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst, eine Formel, welche manche veranlaßte, Kant dem Sozialismus nahe zu bringen (s. Teil IV des Grundr. und die Literatur zu § 37 dieses Teils, S. 373). Aus der Verbindung der beiden ersten Formeln ergibt sich weiter als Prinzip des Handelns: 3. Handle nach der Idee des Willens eines jeden vernünftigen Wesens als allgemein gesetzgebenden Willens.

In der Kritik der praktischen Vernunft beschränkt er sich auf die eine Formel (§ 7): Handle so, daß die *Maxime* deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne. Wenn die *Maxime*, unter die eine Handlung fallen würde, zum allgemeinen Gesetze erhoben, sich durch einen inneren Widerspruch schlechthin aufheben würde, so ist die Unterlassung jener Handlung eine „vollkommene Pflicht“; wenn wir wenigstens nicht wollen können, daß sie allgemeines Gesetz sei, weil dann der Vorteil, den wir dadurch für uns erzielen wollten, in Nachteil umschlagen würde, so ist die Unterlassung eine „unvollkommene Pflicht“. Die Selbstbestimmung nach dem kategorischen Imperativ nennt Kant „Autonomie des Willens“, indem der Wille nicht dem Gesetz nur unterworfen, sondern selbst gesetzgebend ist; alle Begründung des praktischen Gesetzes aber auf irgend welche „Materie des Willens“, d. h. auf irgend welche zu erstrebenden Zwecke, insbesondere auf den Zweck der (eigenen oder auch allgemeinen) Glückseligkeit gilt ihm als „Heteronomie der Willkür.“*)

*) Es ist leicht ersichtlich, daß Kant bei dieser Bekämpfung des „Eudämonismus“ den Begriff desselben erst durch Beschränkung auf die Befriedigung sinnlicher und egoistischer Absichten ins Niedrige herabzieht und ihn dann durch Messung an dem reinen moralischen Bewußtsein ungenügend und verwerflich findet. Wenn bereits feststeht, was das Pflichtmäßige ist, so soll dasselbe aus eben den Gründen vollbracht werden, aus welchen es dieses ist, und nicht aus irgendwelchen „eudämonistischen“ Nebenzwecken. Dieser wahre Satz ist sehr wohl von dem falschen zu unterscheiden, daß das Pflichtmäßige selbst nicht auf Zwecken beruhe; nur jene Nebenzwecke begründen wirkliche Heteronomie. Kant hat sich um die Reinigung und Schärfung des unmittelbaren moralischen Bewußtseins und insbesondere um die Hebung des Strebens nach sittlicher Selbständigkeit ein sehr wesentliches Verdienst erworben; aber er irrt, indem er die Stufe der ersten Befreiung von Nebenzwecken durch Achtung vor dem Gesetz mit dem Wesen der Sittlichkeit gleichsetzt. Er ist mit seiner Erhebung der Achtung vor dem Rechte der Menschen als einer unbedingten Pflicht über „das süße Gefühl des Wohlthuns“, mit einer Abweisung gesetzloser Willkür im guten Recht gegenüber einer Deutung des Begriffs des eigenen Wohls und des Gemeinwohls, die dem sinnlichen Behagen, der einseitig gedeuteten öffentlichen Wohlfahrt, der Aufrechterhaltung äußerer Ruhe und Ordnung gerade die edelsten und höchsten Interessen des freien Geistes zum Opfer bringen zu dürfen vermeinte. Aber seine Polemik trifft nicht die wahrhafte, tiefere Fassung des Eudämonismus, wie namentlich Aristoteles dieselbe begründet hat, der die wesentliche Beziehung der Lust auf die Tätigkeit anerkennt und auf die Stufenordnung der Funktionen die Ethik basiert. Insbesondere übersieht Kant in seiner Polemik, daß auch aus dem eudämonistischen Prinzip für das Zusammenleben der Menschen die Notwendigkeit allgemeiner Gesetze und ihrer Heilighaltung folgt. Der Mittelbegriff, durch den Kant die Herabsetzung auch der edelsten geistigen Zwecke zu Objekten der egoistischen

Eine Handlung aus Pflicht, also eine moralische — nicht eine nur pflichtgemäße oder legale —, muß den Einfluß der Neigung und mit ihr jeden Gegenstand des Willens ganz ausschließen, so daß für den Willen nichts Bestimmendes übrig bleibt, als objektiv das Gesetz und subjektiv reine Achtung für dieses praktische Gesetz, mithin die *Maxime*, einem solchen Gesetze selbst mit Abbruch aller Neigungen Folge zu leisten. Achtung ist zwar ein Gefühl, aber durch einen Vernunftbegriff geweckt, und unterscheidet sich daher spezifisch von allen Gefühlen, die auf Neigung oder Furcht beruhen und für die Sittlichkeit keine Bedeutung haben. Sie ist das Bewußtsein der Unterordnung meines Willens unter ein Gesetz ohne Vermittelung anderer Einflüsse. Wird der Wille außer durch die Achtung vor dem Gesetz noch anderswoher bestimmt, vielleicht durch Wohlgefallen an der Handlung, durch die süße Freude des Wohltuns, so kann die Handlung zwar pflichtmäßig ausfallen, legal sein, aber sie geschieht nicht aus Pflicht. Es ist sehr schön, aus Liebe zu Menschen und teilnehmendem Wohlwollen ihnen Gutes

Begierde und demgemäß ihren Ausschluß aus dem Moralprinzip begründet, ist der ihres empirischen Charakters. Als empirische Zwecke sollen sie der Notwendigkeit entbehren, der Welt der sinnlichen Erscheinungen, der bloßen Natur und nicht der Freiheit angehören, von dem Prinzip der eigenen sinnlichen Glückseligkeit allein abhängen; alles Edlere und Höhere soll jenseits des empirisch Gegebenen liegen. In der Tat aber fällt in die (äußere und innere) Erfahrung das Edle ebensowohl wie das Unedle, Liebe ebensowohl wie Selbstsucht; der Gegensatz des Wertes ist spezifisch verschieden von dem Gegensatz zwischen dem Erfahrbaren und Unerfahrbaren. Kants Negation des Ursprungs des moralischen Gesetzes aus den realen Zwecken entspricht aufs genaueste seiner Negation des Ursprungs der Apodiktizität aus den empirischen Erkenntnissen, die sich in der Kritik der reinen Vernunft an seine Umdeutung des Begriffs der Erkenntnis a priori knüpft. Es fließt daraus ein zweifacher Nachteil: 1. das Höhere tritt hiernach gegen das Niedere in einen schroffen, vermittlungslosen Gegensatz, und der Gedanke der Stufenordnung wird beseitigt; 2. das Höhere wird exklusiv formalistisch gefaßt, nicht aus der dem Inhalt selbst innewohnenden Ordnung verstanden, sondern als eine auf unbegreifliche Weise von dem Ich zeitlos erzeugte und in den an sich formlosen Stoff hineingetragene Form gedacht. Es wird von Kant in der Sittenlehre die Wertordnung der Zwecke mit der logischen Form möglicher Allgemeinheit verwechselt und nur durch die Rücksicht auf die Vernunftwesen als Selbstzwecke nebenbei eine wirkliche moralische Norm gewonnen. Die sittliche Aufgabe der Individualisierung des Handelns aber wird verkannt und der leeren Form möglicher Allgemeinheit zum Opfer gebracht. Kant hat die Form logischer Abstraktion, welche die Möglichkeit der juristischen und militärischen Ordnung bedingt, fälschlich für eine ursprüngliche Form der Moralität angesehen. Es ist wahr, daß kein einzelner einfacher Zweck, für sich allein betrachtet, etwas Moralisches noch auch Unmoralisches ist, daß die Moralität nicht ein sporadisches Wohltun, sondern die pflichtmäßige Treue gegen ein sittliches Gesetz erheischt und auf der Konformität des Willens mit einem in der Anerkennung einer allgemeingültigen Ordnung begründeten Urteil über den Willen beruht, ebenso, wie es wahr ist, daß keine einzelne einfache Erfahrung, für sich allein betrachtet, Apodiktizität involviert, sondern alle Apodiktizität auf der Einordnung in einen durch Prinzipien bedingten Zusammenhang der Erkenntnis beruht. Aber es ist nicht wahr, daß die Ordnung im Erkennen und Handeln zu einer an sich ordnungslosen „Materie“ durch die Vernunft des Subjektes allein hinzugefügt werden müßte; sie beruht auf der Aufnahme der objektiv vorhandenen Ordnung in unser Erkennen und Handeln. Die logischen Normen fließen her aus der Beziehung unseres Wahrnehmens und Denkens auf die räumlich-zeitliche und kausale Ordnung der natürlichen und geistigen Erkenntnisobjekte, und die moralischen Normen aus der Beziehung unseres Wollens und Handelns auf die in den natürlichen und geistigen Zwecken liegende Wertordnung; wie sich die Apodiktizität im Erkennen zu der realen Notwendigkeit in den zu erkennenden natürlichen und geistigen Vorgängen verhält, so verhält sich die sittliche Ordnung zu der realen Wertordnung der natürlichen und geistigen Funktionen.

zu tun, oder aus Liebe zur Ordnung gerecht zu sein, aber da ist nicht Erfüllung der Pflicht. Die Neigungen des Wirkenden sind dann sogar lästig, wenn sie der Überlegung, was Pflicht sei, vorhergehen, und müssen deshalb überwunden werden. Hier zeigt sich der Rigorismus der kantischen Ethik, den Schiller bekämpfte. Das Höchste, was nach Kant erreicht werden kann, ist, daß sich die Achtung vor dem allgemeinen Gesetz allmählich verwandelt in Freude an der Unterwerfung. Allgemein durchgeführt, würde dies Heiligkeit sein, die aber ein sterbliches Geschöpf niemals erreicht. Für ein heiliges Wesen gibt es keine Gebote der Pflicht, weil ein Widerstreit zwischen Vernunft und Sinnlichkeit bei ihm nicht vorkommt.

Der kategorische Imperativ dient Kant in der Kritik der praktischen Vernunft als Prinzip der Deduktion des Vermögens der Freiheit, indem er in dem moralischen Gesetz ein Gesetz der Kausalität durch Freiheit und demgemäß der Möglichkeit einer „übersinnlichen Natur“ erkennt. Hierdurch soll der spekulativen Vernunft in Ansehung ihrer Einsicht nichts zuwachsen, aber doch in Ansehung der Sicherung ihres (in den kosmologischen Antinomien) als möglich angenommenen Begriffs der Freiheit, welchem hier objektive, obgleich nur praktische, Realität verschafft wird. Der Begriff der Ursache wird hier nur in praktischer Absicht gebraucht, indem der Bestimmungsgrund des Willens in die intelligible Ordnung der Dinge verlegt wird, aber ohne daß der Begriff, den sich die Vernunft von ihrer eigenen Kausalität als Noumenon macht, theoretisch zum Behuf der Erkenntnis ihrer übersinnlichen Existenz bestimmt werden könnte. Die Kausalität als Freiheit kommt dem Menschen zu, sofern er ein Wesen an sich (ein Noumenon) ist, die Kausalität als Naturmechanismus kommt ihm zu, sofern er dem Reiche der Erscheinungen (Phänomena) angehört. Die objektive Realität, welche dem Begriff der Kausalität im Felde des Übersinnlichen in praktischer Absicht zukommt, gibt auch allen übrigen Kategorien die gleiche praktisch anwendbare Realität, sofern sie mit dem Bestimmungsgrunde des reinen Willens, dem moralischen Gesetz, in notwendiger Verbindung stehen, so daß Kant in der Kritik der praktischen Vernunft in praktischer Absicht wiedergewinnt, was er in der Kritik der reinen spekulativen Vernunft in theoretischem Betracht aufgegeben hatte. Der reinen praktischen Vernunft wird von Kant das Primat vor der spekulativen, d. h. eine Ueberordnung ihres Interesses über das der spekulativen, in dem Sinne zugeschrieben, daß die spekulative Vernunft nicht berechtigt sei, ihrem eigenen abgesonderten Interesse hartnäckig zu folgen, sondern Sätze der praktischen Vernunft, die für sie überschwenglich seien, obschon sie ihr nicht widersprechen, mit ihren Begriffen als einen fremden, auf sie übertragenen Besitz zu vereinigen suchen müsse (Kr. d. pr. Vern. bei Ros. u. Sch. VIII, S. 258 ff.)*.

Als unabhängig und frei von dem Mechanismus der ganzen Natur hat der Mensch Persönlichkeit und gehört dem Reiche der Selbstzwecke oder der Noumena an. Persönlichkeit ist zugleich Bestimmung des Menschen und muß von aller Erziehung angestrebt werden. Indem aber diese Freiheit das Vermögen eines Wesens ist, welches eigentümlichen, von seiner eigenen Vernunft gegebenen reinen, praktischen Gesetzen unterworfen ist, mit anderen Worten, indem die Person als zur Sinnenwelt gehörig ihrer eigenen Persönlichkeit, sofern sie zugleich zur intelligibeln Welt gehörig, unterworfen ist, so liegt hierin der Ursprung der moralischen Pflicht. Kant preist die Pflicht als erhabenen, großen Namen,

*) Über ein schwankendes Mithineinspielen der theoretischen Gültigkeit in die praktische kommt Kant hierbei nicht hinaus.

der nichts Beliebtcs, was Einschmeichelung bei sich führe, in sich fasse, sondern Unterwerfung verlange, doch auch nichts drohe, was natürliche Abneigung im Gemüte erzeuge und schrecke, um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstelle, welches von selbst im Gemüte Eingang finde und sich selbst wider Willen Verehrung, wenngleich nicht immer Befolgung erwerbe, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich im geheimen ihm entgegenwirken (Kr. d. pr. V., bei Ros. u. Sch. VIII, S. 214). Im gleichen Sinne sagt er: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir“ (ebd., Beschluss, VIII, S. 312, s. Ein berühmtes Kantwort bei Seneca? Kantst. II, 351 ff.). Das moralische Gesetz ist heilig (unverletzlich). Der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die Menschheit in seiner Person muß ihm heilig sein.

Der moralische Grundsatz ist ein Gesetz, die Freiheit aber ist ein Postulat der reinen praktischen Vernunft. Postulate sind nicht theoretische Dogmen, sondern Voraussetzungen in notwendig praktischer Rücksicht, welche die spekulative Erkenntnis nicht erweitern, aber den Ideen der spekulativen Vernunft im allgemeinen vermittelt ihrer Beziehung aufs Praktische objektive Realität geben und sie zu Begriffen berechtigen, deren Möglichkeit auch nur zu behaupten sie sich sonst nicht anmaßen könnte; mit anderen Worten: theoretische, aber als solche nicht erweisliche Sätze, sofern dieselben einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängen. Außer der Freiheit gibt es noch zwei andere Postulate der reinen praktischen Vernunft, nämlich die Unsterblichkeit der menschlichen Seele und das Dasein Gottes.

Das Postulat der Unsterblichkeit fließt aus der praktisch notwendigen Bedingung der Angemessenheit der Dauer zur Vollständigkeit der Erfüllung des moralischen Gesetzes. Das moralische Gesetz fordert Heiligkeit, d. h. völlige Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetz. Alle moralische Vollkommenheit aber, zu welcher der Mensch als ein vernünftiges Wesen, das auch der Sinnenwelt angehört, gelangen kann, ist immer nur Tugend, d. h. gesetzmäßige Gesinnung aus Achtung vor dem Gesetz, ohne daß jemals das Bewußtsein eines kontinuierlichen Hanges zur Uebertretung oder wenigstens Unlauterkeit, d. h. Beimischung unechter, nicht moralischer Beweggründe zur Befolgung des Gesetzes völlig fehlen könnte. Aus diesem Widerstreit zwischen der moralischen Anforderung an den Menschen und dem moralischen Vermögen des Menschen folgt das Postulat der Unsterblichkeit der Seele; denn der Widerstreit kann nur durch einen ins Unendliche gehenden Progressus der Annäherung an jene völlige Angemessenheit der Gesinnung aufgehoben werden. — In der Methodenlehre der Krit. d. rein. Vern. wird das Postulat der Unsterblichkeit in Verbindung mit der Glückseligkeit gebracht. Die Sinnenwelt bietet uns die notwendige Verknüpfung von Tugend und Glückseligkeit nicht, demnach müssen wir sie in einer zukünftigen Welt erwarten. S. oben S. 357.

Das Postulat des Daseins Gottes folgt aus dem Verhältnis der Sittlichkeit zur Glückseligkeit. Zu der ersteren gehört die letztere. Denn der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derselben nicht theilhaftig zu sein, kann mit dem vollkommenen Willen eines vernünftigen Wesens, welches zugleich alle Gewalt hätte, gar nicht zusammen bestehen. Das moralische Gesetz gebietet, als ein Gesetz der Freiheit, durch Bestimmungsgründe, die von der Natur und der Übereinstimmung derselben zu unserm Begehrungsvermögen als Triebfedern ganz unabhängig sein sollen; also ist in ihm nicht der mindeste Grund

zu einem notwendigen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und einer ihr proportionierten Glückseligkeit. Zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit besteht nicht eine analytische, sondern nur eine synthetische Verknüpfung. Die Erreichung der richtigen Mittel zur Sicherung der möglichst großen Annehmlichkeit des Daseins ist Klugheit, aber nicht (wie die Epikureer meinen) Sittlichkeit. Andererseits ist das Bewußtsein der Sittlichkeit nicht (wie die Stoiker wollen) zur Glückseligkeit zureichend; denn die Glückseligkeit als der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es in dem Ganzen seiner Existenz nach Wunsch und Willen geht, beruht auf der Übereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke und zu dem wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willens, das handelnde vernünftige Wesen in der Welt ist aber als ein abhängiges Wesen nicht durch seinen Willen Ursache dieser Natur und kann sie nicht aus eigenen Kräften zu jener Übereinstimmung führen. Gleichwohl wird in der praktischen Aufgabe der Vernunft ein solcher Zusammenhang als notwendig postuliert: wir sollen jene Übereinstimmung zwischen der Tugend, die das oberste Gut (*supremum bonum*) ist, und der Glückseligkeit, in welcher Übereinstimmung erst das vollendete Gut (das *summum bonum consummatum* oder das *bonum perfectissimum*) liegt, zu befördern suchen. Also wird auch das Dasein einer von der Natur unterschiedenen Ursache der gesamten Natur, welche vermöge einer der moralischen Gesinnung gemäßen Kausalität, demnach durch Verstand und Willen, den Grund dieses Zusammenhangs, nämlich der genauen Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit, enthalte, d. h. das Dasein Gottes, postuliert. Die Annahme des Daseins Gottes als einer obersten Intelligenz ist in Ansehung der theoretischen Vernunft allein eine bloße Hypothese, in Beziehung auf die reine praktische Vernunft aber Glaube und zwar, weil bloß reine Vernunft ihre Quelle ist, reiner Vernunftglaube.*) Wäre ein Beweis dafür geliefert, so würden Gott und Ewigkeit mit ihrer furchtbaren Majestät uns unablässig vor Augen liegen, wir würden dann das Gesetz erfüllen aus Furcht oder Hoffnung, aber nicht aus Pflicht und so nicht sittlich handeln. So ist „die unerforschliche Weisheit, durch die wir existiren, nicht minder verehrungswürdig in dem, was sie uns versagte, als in dem, was sie uns zu Theil werden liess“. Erst nachdem die Theologie da ist, kann Religion entstehen, in welcher der Vernunftglaube das innere Leben des Menschen beeinflußt. Gibt es keine Physikotheologie, sondern nur Moral-

*) Das Postulat der Freiheit vindiziert dem Ich als Ding an sich einen Einfluß auf die Erscheinungswelt, der nur ein kausaler sein kann. Kann aber das Ich als Noumenon Wirkungen üben, so ist nicht abzusehen, warum es nicht auch Wirkungen erfahren könne und zwar sowohl von anderen Noumenis, als auch von Erscheinungen aus. Das Bewußtsein sittlicher Verantwortlichkeit setzt zwar Freiheit im Sinne der Herrschaft des Innern über das Äußere, insbesondere der Bestimmbarkeit durch das Bewußtsein um Wertverhältnisse, aber nicht im Sinne der Kausalitätslosigkeit voraus. Das Postulat der Unsterblichkeit setzt voraus, daß auch auf die Noumena, die doch raum-, zeit-, kausalitäts- und substanzlos existieren sollen, der Begriff der individuellen Einheit anwendbar sei, und doch sind nach der Kritik der r. Vern. die Kategorien der Einheit, Vielheit und Allheit ebensowohl, wie die übrigen Denkformen und wie die Anschauungsformen nur Formen der Phänomene. Daß der Glaube nur in praktischer Absicht gelten soll, würde den Widerspruch erst dann beseitigen, wenn damit Ernst gemacht und nur das moralische Verhalten selbst, nicht eine darüber hinausgehende Überzeugung gefordert würde. In praktischem Betracht läßt sich der Argumentation Kants der Grundsatz entgegenhalten: *ultra posse nemo obligatur*. Das dem betreffenden Wesen schlechthin Unmögliche kann nicht mit Recht von demselben gefordert werden. Die Argumentation für das Postulat des Daseins Gottes ist durch den Rigorismus in Kants Fassung des Moralgesetzes bedingt.

theologie, so muß auch die Religion in engster Verbindung mit der Moral stehen, fällt aber nicht mit ihr zusammen. Sie lehrt uns das Sittengesetz auch als Gebot Gottes auffassen.

In der Tugendlehre gründet Kant den Gottesglauben auf das Gewissen als das Bewußtsein eines inneren Gerichtshofes im Menschen; der Mensch muß sich in zweifacher Persönlichkeit denken, als Angeklagten und als Richter. Der Ankläger muß einen Anderen, als sich selbst, ein über alles Macht habendes moralisches Wesen, d. h. Gott als Richter denken, „dieser Andere mag nun eine wirkliche oder eine bloss idealische Person sein, welche die Vernunft sich selbst schafft“.

§ 37. Die Rechts- und Tugendpflichten entwickelt Kant in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Rechts- und der Tugendlehre“, welche er unter dem Titel „Metaphysik der Sitten“ zusammenfaßt. Die Metaphysik der Sitten ist das System der reinen (von aller Anschauungsbedingung unabhängigen) Begriffe der praktischen Vernunft. Das Prinzip des Rechts ist, die Freiheit eines jeden auf die Bedingungen einzuschränken, unter denen sie mit der Freiheit eines jeden Andern nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann. Tugend ist die Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht, die in der festen Gesinnung gegründete Übereinstimmung des Willens mit jeder Pflicht, ein Selbstzwang nach einem Prinzip der inneren Freiheit, mithin durch die bloße Vorstellung seiner Pflicht, nach dem formalen Gesetz derselben.

Carl Vict. Fricker, zu K.s Rechtsphilos., Univ.-Pr., Lpz. 1885. Gottfr. Krause, K.s L. vom Staat, in: Nord u. Süd, 1890, Bd. 92, S. 77—88. Schoeler, Ueb. K.s philos. Entwurf „Zum ewigen Frieden“, Pr., Münster 1892. Frz. Rühl, K. üb. d. ewigen Frieden, Rede, Altpr. Monatsschr. 1892, S. 213—227. G. Sodeur, Vergleichende Untersuch. d. Staatsidee K.s u. Hegels, Diss., Erlang. 1894. O. Plantiko, Rousseaus, Herders u. K.s Theorie vom Zukunftsideal der Menschheitsgesch., Diss., Greifsw. 1895. M. Aiguiléra, L'idée du droit en Allemagne depuis Kant jusqu'à nos jours, Par. 1893. Herm. Seeger, d. Strafrechtstheorien K.s u. s. Nachfolger im Verh. z. d. allgem. Grundsätzen d. kritisch. Philos., Festschr., Tüb. 1892. J. Jaurès, De primis socialismi germanici lineamentis apud Lutherum, Kant, Fichte et Hegel, Thes., Par. 1892. Abrah. Eleutheropulos, Kritik der reinen, rechtl. gesetzgeb. Vernunft od. Kants Rechtsphilos., Lpz. 1896, 2. (Titel-) Ausg. 1897. Rob. Liebenthal, Kantischer Geist in uns. neuen bürgerl. Recht, Rede, gehalten in d. Kantgesellsch. zu Königsb., Monatsschr., 1897, S. 222—239. Mor. Lefkovits, D. Staatsl. auf kant. Grundlage, Bern. Stud. zur Philos. etc., 1899. H. Vaihinger, E. franz. Kontroverse üb. K.s Ansicht vom Kriege, Kantst., IV, S. 50—60. Ritter, Kant u. Lassalle, „Die Kritik“, XVI, S. 250—253, 1901. Vorländer, K. u. der Sozialism., Berl. 1900. H. Bargmann, Der Formalismus in K.s Rechtsphilosophie, Diss., Lpz. 1902. Vorländer, Die neukantische Bewegung im Sozialism., Berl. 1902. A. Chr. Kalischer, I. K.s Staatsphilos., Lpz. 1904. Staudinger, K. u. der Sozialism., Sozial. Monatsh. 1904, S. 103—114. K. Lamprecht, Herder u. K. als Theoret. d. Geschichtswissensch., Jahrb. f. Nationalök. u. Statist. 1897, S. 162—203. Fritz Medicus, Zu K.s Philosophie der Geschichte mit besond. Beziehung auf K., Lamprecht, Kantst. IV, S. 61—67; dann erweiterter S. A.; ders., K. u. Ranke. Eine Studie üb. d. Anwendung der transscendentalen Methode auf d. histor. Wissenschaften, Kantst. VIII, S. 129—192. A. Messer, D. Geschichtsph. K.s, Beil. zur Münch. Allg. Z., 64, 1903.

Ein System der Erkenntnis aus bloßen Begriffen heißt Metaphysik. Eine solche der Sitten zu haben ist selbst Pflicht; auch hat sie jeder Mensch, wenngleich nur auf dunkle Art, in sich. Denn ohne Prinzipien a priori könnte er nicht eine allgemeine Gesetzgebung in sich zu haben glauben. Wie es aber in einer Metaphysik der Natur auch Prinzipien der Anwendung jener allgemeinen obersten Grundsätze von einer Natur überhaupt auf Gegenstände der Erfahrung geben muß, so wird es auch eine Metaphysik der Sitten daran nicht mangeln lassen dürfen, und es muß oft die besondere Natur des Menschen, die nur durch Erfahrung zu erkennen ist, zum Gegenstande genommen werden, um an ihr die Folgerungen aus den allgemeinen moralischen Prinzipien zu zeigen. Es wird dadurch auch der Reinigkeit der letzteren nichts genommen, auch ihr apriorischer Ursprung nicht zweifelhaft gemacht (Einleit. in d. Metaph. d. S.).

Zu jeder Gesetzgebung gehören zwei Stücke: erstens ein Gesetz, welches die Handlung, die geschehen soll, objektiv als notwendig vorstellt, d. i. welches die Handlung zur Pflicht macht; zweitens eine Triebfeder, welche den Bestimmungsgrund der Willkür zu dieser Handlung subjektiv mit der Vorstellung des Gesetzes verknüpft. Durch das erstere wird die Handlung als Pflicht vorgestellt, d. i. nur ein theoretisches Erkennen der möglichen Bestimmung der Willkür, d. i. praktischer Regeln; durch das zweite wird die Verbindlichkeit, so zu handeln, mit einem Bestimmungsgrund der Willkür überhaupt im Subjekt verbunden. Alle Gesetzgebung kann also inbetriff der Triebfedern verschieden sein. Die, welche eine Handlung zur Pflicht und diese Pflicht zugleich zur Triebfeder macht, ist ethisch. Die aber, welche auch eine andere Triebfeder als die Idee der Pflicht zuläßt, ist juridisch. Die Gegensätze von Legalität und Moralität kommen hier zur Geltung. Die Pflichten nach der rechtlichen Gesetzgebung können nur äußere Pflichten sein, weil diese Gesetzgebung nicht verlangt, daß die Idee der Pflicht, welche innerlich ist, für sich selbst Bestimmungsgrund der Willkür des Handelnden sei, und, da sie doch einer für Gesetze schicklichen Triebfeder bedarf, nur äußere mit dem Gesetz verbinden kann. Die ethische Gesetzgebung macht innere Handlungen zu Pflichten, aber nicht etwa mit Ausschließung der äußeren, sondern geht auf alles, was Pflicht ist, überhaupt. Handlungen bloß darum, weil es Pflichten sind, ausüben, und den Grundsatz der Pflicht selbst, woher sie auch komme, zur hinreichenden Triebfeder der Willkür machen, ist das Eigentümliche der ethischen Gesetzgebung. Das Rechthandeln als solches ist noch nicht ethisch, aber das Rechthandeln uns zur Maxime zu machen, ist eine Forderung der Ethik.

Alle Pflichten sind entweder Rechtspflichten oder Tugendpflichten. Für die ersteren ist eine äußere Gesetzgebung möglich, für die letzteren nicht, und zwar deshalb nicht, weil sie auf einen Zweck gehen, welchen zu haben zugleich Pflicht ist. So ist die Einteilung zwischen Rechts- und Tugendlehre gegeben. Der erste Teil der Rechtslehre ist das Privatrecht in Ansehung äußerer Gegenstände, der zweite Teil ist das öffentliche Recht; die drei Abschnitte desselben behandeln das Staatsrecht, das Völkerrecht, das Weltbürgerrecht.

Der Staat (*civitas*) ist die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen. Der Staat in der Idee, wie er nach reinen (aus dem Rechtsbegriff selbst folgenden) Rechtsprinzipien sein soll, dient jeder wirklichen Vereinigung zu einem gemeinen Wesen als Norm. Jeder Staat enthält drei Gewalten in sich, d. h. den allgemein vereinigten Willen in dreifacher Person (*trias politica*): die Herrschergewalt in der Person des Gesetzgebers, die vollziehende Gewalt in der des Regierers (zufolge dem Gesetz), und die recht-

sprechende Gewalt (als Zuerkennung des Seinen eines Jeden nach dem Gesetz) in der des Richters. Das Rechtsverhältnis der Staaten untereinander ist das Ziel der geschichtlichen Entwicklung. Die moralisch-praktische Vernunft spricht ihr unwiderstehliches Veto aus: Es soll kein Krieg sein, weder der, welcher zwischen mir und dir im Naturzustande, noch zwischen uns als Staaten ist, die, obzwar innerlich im gesetzlichen, doch äußerlich im Verhältnis gegeneinander, im gesetzlosen Zustand sind; denn das ist nicht die Art, wie jedermann sein Recht suchen soll. Mögen wir uns auch in unserem theoretischen Urteil über den ewigen Frieden betrügen, so müssen wir doch so handeln, als ob das Ding sei, was vielleicht nicht ist; bleibt die Vollendung der Absicht ein frommer Wunsch, so betrügen wir uns doch gewiß nicht mit der Annahme der Maxime, dahin unabhängig zu wirken; denn diese ist Pflicht. — Die Tugend wird durch Betrachtung der Würde des Vernunftgesetzes und durch Übung erworben. Die Tugendpflichten gehen auf die Zwecke, die zu haben für jedermann ein allgemeines Gesetz sein kann. Solche Zwecke sind: die eigene Vollkommenheit und die fremde Glückseligkeit; auf jene gehen die Pflichten gegen uns selbst, auf diese die Pflichten gegen andere. Zu den Pflichten gegen uns selbst gehört als eine „vollkommene Pflicht“ die Befolgung des Verbots des Selbstmordes, als eine „unvollkommene Pflicht“ die des Verbots der Trägheit in der Anwendung des Talents. Zu den Pflichten gegen andere als „vollkommene Pflicht“ die Enthaltung von Lüge und Betrug, als „unvollkommene Pflicht“ die positive Sorge für andere. Die Lüge verurteilt Kant auf das schärfste. Der Mensch, der lügt, wirft sich selbst weg und vernichtet seine Menschenwürde. Wer das, was er einem andern sagt, selbst nicht glaubt, ist noch weniger wert, als wenn er bloß Sache wäre; er verzichtet auf seine Persönlichkeit und zeigt sich nicht als wahren Menschen, sondern als täuschende Erscheinung vom Menschen.

Die Beförderung unserer eigenen Glückseligkeit ist Sache der Neigung, also nicht der Pflicht, da die Pflicht die Nötigung zu einem ungern genommenen Zweck ist; die Beförderung der Vollkommenheit des andern aber ist nur dessen eigene Pflicht, da nur er selbst sie bewirken kann, indem seine Vollkommenheit eben darin besteht, daß er selbst vermögend sei, sich seinen Zweck nach seinen eigenen Begriffen von Pflicht zu setzen. Meine Pflicht inbetreff des moralischen Wohls des andern ist nur, nichts zu tun, was ihm Verleitung sein könnte zu dem, worüber ihn sein Gewissen nachher peinigen kann, d. h. ihm keinen Skandal zu geben.*)

*) Positives Hinwirken auf sittliche Vervollkommenung anderer gehört ohne Zweifel zu den sittlichen Pflichten des Erziehers. Kants Negation dieses Zwecks involviert unverkennbar eine Überspannung des Begriffs der sittlichen Selbstständigkeit des Individuums und enthält nur die Wahrheit, daß nicht ohne die eigene Mitarbeit ein Fortschritt zur sittlichen Tüchtigkeit möglich ist. Andererseits wird die eigene Glückseligkeit aus dem sittlichen Gesamtzwecke nicht auszuschließen sein, wenn der Begriff der Glückseligkeit in dem tieferen (aristotelischen) Sinne gefaßt und kein notwendiger Widerstreit zwischen der Pflicht (als dem durch das Sittengesetz Gebotenen) und der Neigung gefunden wird. An Kants Begründung des Rechts ist nicht ohne Grund eine zu exklusive Hervorhebung des Freiheitsbegriffs getadelt worden, da doch die Freiheit nur ein Moment der gesamten Rechtsordnung bilde. Aus der Beziehung auf die sittliche Gesamtaufgabe der Menschheit ist auch die Rechtsordnung zu begreifen (nämlich als die Abgrenzung der Sphären der freien Selbstbestimmung der einzelnen Personen zum Behuf der Realisierung der sittlichen Zwecke). Kants Abtrennung der Rechtsform von dem sittlichen Zweck ist (ebenso, wie auf andern Gebieten seine Trennung von Inhalt und Form) relativ berechtigt gegen eine naive Vermischung, erschließt aber nicht das wahrhaft befriedigende Verständnis.

Charakteristisch für den Typus der kantischen Moral im Gegensatz zu dem, was der mittelalterlichen Moral als das Höchste galt, sind Vorschriften, wie folgende, die Kant auf die Pflicht der Selbstschätzung des Menschen als eines Vernunftwesens im Bewußtsein der Erhabenheit seiner moralischen Anlage bei allem Bewußtsein und Gefühl der Geringfügigkeit seines moralischen Werts in Vergleichung mit dem Gesetz gründet: Lasset euer Recht nicht ungeahndet von andern mit Füßen treten. Macht keine Schulden, für die ihr nicht volle Sicherheit leistet. Nehmt nicht Wohltaten an, die ihr entbehren könnt, und seid nicht Schmarotzer oder Schmeichler oder gar, was freilich nur im Grad von dem Vorigen unterschieden ist, Bettler. Daher seid wirtschaftlich, damit ihr nicht bettelarm werdet. Die Kriecherei ist des Menschen unwürdig; wer sich zum Wurm macht, kann nachher nicht klagen, daß er mit Füßen getreten wird. Die Pflicht der Achtung meines Nächsten ist in der Maxime enthalten, keinen andern Menschen als bloßes Mittel zu meinen Zwecken herabzuwürdigen, nicht zu verlangen, der Andere solle sich selbst wegwerfen, um meinem Zwecke zu fröhnen. Die Pflicht der Nächstenliebe ist die Pflicht, die Zwecke anderer, sofern diese Zwecke nur nicht unsittlich sind, zu den meinen zu machen; sie muß als Maxime des Wohlwollens gedacht werden, welches das Wohltun zur Folge hat. Als Gefühle können Liebe und Achtung nicht moralisch geboten sein; denn Gefühle zu haben, dazu kann es keine Verpflichtung durch andere geben. Die Unterlassung der bloßen Liebespflichten ist Untugend (*peccatum*), aber die Unterlassung der Pflicht, die aus der schuldigen Achtung für jeden Menschen überhaupt hervorgeht, ist Laster (*vitium*); denn durch die Verabsäumung der ersteren wird kein Mensch beleidigt, durch die Unterlassung aber der zweiten geschieht dem Menschen Abbruch in Ansehung seines gesetzmäßigen Anspruchs. Die ethische Gymnastik ist nicht Mönchsasketik, sondern besteht nur in der Bekämpfung der Naturtriebe, die es dahin bringt, über sie bei vorkommenden der Moralität Gefahr drohenden Fällen Meister werden zu können, mithin wacker und im Bewußtsein seiner wiedererworbenen Freiheit fröhlich macht.

§ 38. Der Grundgedanke von Kants philosophischer Religionslehre, den er in der Schrift; „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ entwickelt, liegt in der Reduktion der Religion auf das moralische Bewußtsein. Gunstbuhlerei bei Gott durch statutarische Religionshandlungen, die von den sittlichen Geboten verschieden sind, ist Afterdienst: die wahrhaft religiöse Gesinnung ist in der Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote beschlossen. Kant sucht die Grenzen zu bezeichnen zwischen dem, was von der für Offenbarung gehaltenen Religion durch die Vernunft erkannt werden kann, und was nicht, und reduziert die kirchlichen Dogmen durch allegorisierende Umdeutung auf Lehrsätze der philosophischen Moral.

Hierzu ist die Literatur von § 36, soweit sie Kants Religionslehre betrifft, teilweise heranzuziehen. — Eine Teilung der Literatur über den Vernunftglauben und die Moraltheologie Kants und über seine: Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft war nicht gut ausführbar.

Die „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ enthält die Exposition des Vernunftglaubens in seinem Verhältnis zum Kirchenglauben,

wobei Kant zu ausschließlich die moralische Seite mit Hintansetzung des ästhetischen und des intellektuellen Bedürfnisses anerkennt, die moralischen Beziehungen aber kräftig und rein hervorhebt, obschon nicht ohne Überspannung des Gegensatzes zwischen Natur und Freiheit, Neigung und Pflicht. Diese Schrift hat vier Abschnitte: 1. von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten oder über das radikale Böse in der menschlichen Natur, 2. von dem Kampf des guten Prinzips mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen, 3. der Sieg des guten Prinzips über das böse und die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden, 4. vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Prinzips oder von Religion und Pfaffentum.

1. In der menschlichen Natur findet Kant einen Hang zur Umkehrung der sittlichen Ordnung der Triebfedern des Handelns, indem der Mensch das moralische Gesetz zwar neben dem der Selbstliebe in seine Maximen aufnehme, aber geneigt sei, die Triebfeder der Selbstliebe und ihre Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes zu machen. Dieser Hang sei, weil er am Ende doch in einer freien Willkür gesucht werden müsse, moralisch böse, und dieses Böse sei radikal, weil es den Grund aller Maximen verderbe. Mit dieser Auffassung des Grundes der Immoralität im Individuum mag Kants geschichtsphilosophische Erklärung derselben aus dem Widerstreit zwischen Natur und Kultur verglichen werden, die er 1783 in der Abhandlung über den mutmaßlichen Anfang der Menschengeschichte aufstellt, in den Werken hrsg. von Rosenkranz und Schubert VII, 1, S. 363–386, wo er S. 374 f. für den Widerstreit zwischen der Bestrebung der Menschheit zu ihrer sittlichen Bestimmung und der unveränderten Befolgung der für den rohen und tierischen Zustand in ihre Natur gelegten Gesetze insbesondere auch die Diskrepanz zwischen dem Zeitpunkt der physischen Reife und der im bürgerlichen Zustand möglichen Selbständigkeit als Beispiel anführt, welcher Zwischenraum im rohen Naturzustande nicht bestehe, jetzt aber gewöhnlich mit Lastern und ihrer Folge, dem mannigfachen menschlichen Elend, besetzt werde. An sich sind die natürlichen Anlagen und Triebe gut, aber da sie auf den bloßen Naturzustand gestellt waren, leiden sie durch die fortgehende Kultur Abbruch und tun dieser Abbruch, bis vollkommene Kunst wieder Natur wird, worin das Ideal der Kultur liegt.

2. Das gute Prinzip ist die Menschheit (das vernünftige Weltwesen überhaupt) in ihrer moralischen ganzen Vollkommenheit, die allein eine Welt zum Gegenstande des göttlichen Ratschlusses und zum Zwecke der menschlichen Schöpfung machen kann, und von der, als oberster Bedingung, die Glückseligkeit die unmittelbare Folge in dem Willen des höchsten Wesens ist. Dieser allein Gott wohlgefällige Mensch ist bildlich als Gottes Sohn vorzustellen: auf ihn deutet Kant die Prädikate, welche in biblischen Schriften und in der kirchlichen Lehre Christo gegeben werden. An diesen glauben heißt, den Gott wohlgefälligen Menschen in sich verwirklichen wollen. Im praktischen Glauben an diesen Sohn Gottes kann nun der Mensch hoffen, Gott wohlgefällig und dadurch auch selig zu werden, d. h. des göttlichen Wohlgefollens ist derjenige nicht unwürdig, welcher sich einer solchen moralischen Gesinnung bewußt ist, daß er glauben und auf sich gegründetes Vertrauen setzen kann, er würde unter ähnlichen Versuchungen und Leiden, wie sie (in dem Evangelium von Christo) zum Probierstein jener Idee gemacht werden, dem Urbilde der Menschheit unwandelbar anhängig und seinem Beispiele in treuer Nachfolge ähnlich bleiben. Das Urbild ist immer nur in der Vernunft zu suchen; kein Beispiel in der äußeren Erfahrung ist ihm adäquat, da diese das Innere der Gesinnung nicht aufdeckt, indem sogar die innere Erfahrung uns die Tiefen des eigenen Herzens nicht vollständig durchschauen läßt; doch kann das Beispiel eines Gott wohlgefälligen Menschen, wenn äußere Erfahrung, soweit man

es von ihr verlangen kann, dieselbe liefert, uns zur Nachahmung vorgestellt werden.

3. Ein ethisches Gemeinwesen unter der göttlichen moralischen Gesetzgebung ist eine Kirche. Die unsichtbare Kirche ist die bloße Idee von der Vereinigung aller Rechtschaffenen unter der göttlichen moralischen Weltregierung, wie sie jeder von Menschen zu stiftenden zum Urbilde dient. Die sichtbare Kirche ist die wirkliche Vereinigung der Menschen zu einem Ganzen, das mit jenem Ideal zusammenstimmt. Die Konstitution einer jeden Kirche geht allemal von irgend einem historischen (Offenbarungs-) oder statutarischen (Geschichts-) Glauben aus, der göttlichen Ursprung beansprucht. Die Schwäche der menschlichen Natur ist schuld, daß auf den reinen Religionsglauben allein keine Gemeinschaft gegründet werden kann. Daraus sind die vielen sichtbaren Kirchen und der Unterschied zwischen Orthodoxen und Ketzern zu erklären, und die Kirchengeschichte weist den Kampf auf zwischen historischem und Vernunftglauben. Der allmähliche Übergang des Kirchenglaubens zur Alleinherrschaft des reinen Religions- oder Vernunftglaubens ist die Annäherung des Reiches Gottes.

4. In dem Prävalieren des statutarischen Elements liegt der Afterdienst und das Pfaffentum. Durch den Afterdienst wird die moralische Ordnung ganz umgekehrt, und das, was nur Mittel ist, als wenn es Zweck wäre, geboten. Ist man einmal zu einem vermeintlich Gott wohlgefälligen, ihn auch nötigenfalls versöhnenden, aber nicht rein moralischen Dienst gekommen, so ist in der Art dieses gleichsam mechanischen Dienens kein wesentlicher Unterschied. „Ob der Andächtler seinen statutenmäßigen Gang zur Kirche, oder ob er eine Wallfahrt nach den Heiligthümern in Loreto oder Palästina anstellt, ob er seine Gebetsformeln mit den Lippen — oder durch ein Gebetrad an die himmlische Behörde bringt, es ist von gleichem Werth“, da es nur auf Annehmen oder Verlassen des moralischen Prinzips ankommt. Wo Pfaffentum herrscht, da ist Fetischdienst; ein Fetischwesen ist auch das Beten als ein innerer förmlicher Gottesdienst und darum als Gnadenmittel gedacht. Dagegen ist die alle unsere Handlungen begleitende Gesinnung, als ob sie im Dienste Gottes geschehen, der Geist des Gebets, der „ohne Unterlass“ in uns stattfinden kann und soll. Wunder widersprechen den Erfahrungsgesetzen und helfen nichts zur Erfüllung unserer Pflichten.

Da nach Kant wir als autonom vermöge der in uns wohnenden Vernunft uns selbst die Gesetze geben, die uns die Pflicht gebieten, wir andererseits, wollen wir religiös sein, unsere Pflichten als Gebote Gottes erkennen müssen, so muß es auf eine Identität der Vernunft und Gott hinauskommen, d. h. auf einen Pantheismus — Konsequenzen, die Kant nicht gezogen hat, auch nicht zugegeben haben würde.

Daß Kant in seiner „Religion“ usw. vielfach Ansichten Lessings im Sinne gehabt hat, sei es, daß er ihnen beistimmte oder entgegentrat, muß nach Arnolds Untersuchungen (s. Literat.) feststehen. Wenn er Lessing dabei nicht nennt, so beruht dies nach eben diesem darauf, daß die Begründung der Zustimmung oder des Widerspruchs hätte ausführlich sein müssen und ihn zu sehr von seinem eigentlichen Ziele abgelenkt hätte.

§ 39. An die Kritik der reinen spekulativen und der praktischen Vernunft schließt sich bei Kant als ein Verbindungsmittel des theoretischen und des praktischen Teiles der Philosophie zu einem Ganzen die Kritik der Urteilskraft an, in welcher wir die Ästhetik und die Teleologie Kants finden. Ehe er die Kritik der ästhetischen Urteils-

kraft gibt, handelt er in der Einleitung von der Philosophie und namentlich von der Urteilskraft im allgemeinen.

Kant definiert die Urteilskraft überhaupt als das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Ist das Allgemeine (die Regel, das Prinzip, das Gesetz) gegeben, so ist die Urteilskraft, welche das Besondere dadurch subsumiert, bestimmend; ist aber das Besondere gegeben, wozu sie das Allgemeine finden soll, so ist sie reflektierend. Die reflektierende Urteilskraft bedarf eines Prinzips, um von dem Besondern in der Natur zum Allgemeinen aufzusteigen. Die allgemeinen Naturgesetze haben nach der Kritik der reinen Vernunft ihren Grund in unserm Verstande, der sie der Natur vorschreibt; die besonderen Naturgesetze aber sind empirisch, also nach unserer Verstandeseinsicht zufällig, müssen aber doch, um Gesetze zu sein, aus einem wenngleich uns unbekannten Prinzip der Einheit des Mannigfaltigen als notwendig angesehen werden.

Nun ist das Prinzip der reflektierenden Urteilskraft eben dieses, daß die besonderen empirischen Gesetze in Ansehung dessen, was in ihnen durch die allgemeinen Gesetze unbestimmt bleibt, nach einer solchen Einheit betrachtet werden müssen, als ob gleichfalls ein Verstand, wenngleich nicht der unsrige, sie zum Behuf unserer Erkenntnisvermögen, um ein System der Erfahrung nach besonderen Naturgesetzen möglich zu machen, gegeben hätte. In der Einheit des Mannigfaltigen der empirischen Gesetze liegt die Zweckmäßigkeit der Natur, welche jedoch nicht den Naturprodukten selbst beigelegt werden darf, sondern ein Begriff a priori ist, der lediglich in der reflektierenden Urteilskraft, nicht in dem Verstande, wie die Kategorien, seinen Ursprung hat. Vermöge der Zweckmäßigkeit der Natur stimmt die Gesetzmäßigkeit ihrer Form auch zur Möglichkeit der in ihr nach Freiheitsgesetzen zu bewirkenden Zwecke. Der Begriff der Einheit des Übersinnlichen, das der Natur zum Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält, macht den Übergang von der reinen theoretischen zur reinen praktischen Philosophie möglich.

Die reflektierende Urteilskraft ist teils ästhetische, teils teleologische Urteilskraft; jene geht auf die subjektive oder formale, diese auf die objektive oder materiale Zweckmäßigkeit. In beiderlei Beziehung ist der Zweckbegriff nur ein regulatives, nicht ein konstitutives Prinzip.

Das Schöne ist das, was durch seine mit dem menschlichen Erkenntnisvermögen harmonisierende Form ein uninteressiertes, allgemeines und notwendiges Wohlgefallen erweckt. Das Erhabene ist das schlechthin Große, welches die Idee des Unendlichen in uns hervorrufft und durch seinen Widerstreit gegen das Interesse der Sinne unmittelbar gefällt.

Die teleologische Urteilskraft betrachtet die organische Natur nach der ihr innewohnenden Zweckmäßigkeit. Was für intelligible Wesen das Gesetz der Sittlichkeit ist, das ist für bloße Naturwesen der organische Zweck. Die mechanische und die teleologische Naturerklärung beruhen darauf, daß sich die Naturobjekte teils als Gegenstände der Vernunft betrachten lassen. Die mechanischen und die Zweckursachen mag ein intuitiver Verstand, den aber der Mensch nicht besitzt, als identisch erkennen.

F. W. D. Snell, Darst. u. Erläuter. der kant. Krit. der Urteilschr., 2 Theile, Mannh. 1791—1792. Laz. Bendavid, Ueb. d. Krit. d. Urteilskraft, Wien 1796. S. auch die Einleitung Erdmanns zu seiner Ausg. der Krit. der Urteilschr., ob. S. 304 f. Diese Einleitung will die Bedingungen aufweisen für die ästhetischen und teleologischen Problemstellungen Kants in seiner kritisch. Periode. Erdmann gibt in dieser Ausgabe auch zum Schluß J. S. Becks Auszug aus K.s ursprüngl. Entwurf der Einleitung in d. Kritik der Urteilskraft, der zuerst in Becks Erläuternd. Ausz. u. s. w. (s. unt. Beck) unter dem Titel: „Anmerkung. zur Einleit. in die Krit. der Urteilschr.“ gedruckt erschien, dann in Fr. Chr. Starkes I. K.s vorzügl. kleine Schriften unter dem Titel: „Ueb. Philosophie überhaupt“ (s. ob. S. 305). C. Th. Michaelis, Zur Entsteh. v. K.s Krit. d. Urteilschr., I. Th., Pr., Berl. 1892. Hnr. Romundt, D. Platonismus in K.s Krit. der Urteilschr. (Vorträge u. Aufsätze a. d. Communiugesellschaft, 9. Jahrg., 1. u. 2. Stück), Berl. 1901. W. Frost, D. Begr. der Urteilskraft b. K., Halle 1906.

Kants Lehren über das Schöne und Erhabene sind von Schiller in seinen ästhetischen Abhandlungen, demnächst von Schelling usw. fortgebildet, von Herder in der Kalligone bekämpft worden; vgl. insbesondere Vischers Aesthetik, Zimmermanns Gesch. der Aesthetik, Lotzes Gesch. der neueren deutschen Aesthetik, ferner L. Friedländer, K. in s. Verhältn. z. Kunst u. schön. Natur, in: Preuss. Jahrb. XX, 1867, S. 113—128, Rud. Maennel, Was ist nach K. schön? Gera 1872. Aug. Stadler, K.s Teleologie und ihre erkenntnisstheoret. Bedeutung, Berl. 1874. H. Fenner, Die Aesthetik Kants, Bützow 1875. Arth. Richter, K. als Aesthetiker, in: Ztschr. f. Philos. u. phil. Kr., Bd. 69, 1876, S. 18—43. J. Palm, Vergleichende Darstellung von K.s u. Schillers Bestimmungen über das Wesen des Schönen, I.-D., Jena 1878. Paul Schmidt, Kant, Schiller, Vischer üb. das Erhabene, Halle 1880. J. Mourly Vold, K.s Teleologie, in: Philos. Monatsh. 1882, S. 542—567. Bordihn, Kant als Aesthetiker, Ph., Deutsch-Krone 1882. T. B. Vehlen, K.s crit. of judgment, in: The Journ. of ph., XVIII, S. 246—260. Herm. Baumgart, Ueb. K.s Krit. der ästhetisch. Urteilschr., zum 22. Apr. 1886, in: Altpreuss. Monatsschr., 23, 1886, S. 258—282. Herm. Cohen, K.s Begründung der Aesthetik, Berl. 1889. Wilh. Nicolai, Ist der Begr. des Schönen bei K. consequent entwickelt? Diss., Kiel 1889. Fr. Blencke, D. Trennung des Schönen vom Angenehmen in K.s Kr. d. ästhet. Urteilschr. Lpz. 1889, neue Ausg. 1891. Arth. Seidl, Zur Gesch. des Erhabenheitsbegriffs seit K., Lpz. 1889. Hugo Falkenheim, D. Entsteh. d. kant. Aesthet., Berl. 1890. Rich. Grundmann, D. Entwickel. d. Aesthetik K.s. Mit besonder. Rücks. auf einige bisher unbeachtete Quellen dargestellt, Diss., Lpz. 1893. G. Candrea, D. Begr. des Erhabenen b. Burke u. K., Diss., Strassb. 1894. E. Kühnemann, K.s u. Schillers Begründ. d. Aesthet., Münch. 1895. J. Goldfriedrich, K.s Aesthetik. Geschichte. Kritisch erläuternde Darstellung. Einheit v. Form u. Gehalt. Philosophischer Erkenntniswerth, Lpz. 1895. — Otto Schöndörffer, K.s Definit. v. Genie, Rede, Altpreuss. Monatsschr. 30, 1893, S. 278—291. V. Basch, Essai critique sur l'Esthétique de K., Par. 1897. F. Unruh, Studien zur Entwickelung, welche der Begr. des Erhabenen seit K. genommen hat, Pr., Kgsb. i. Pr. 1898. O. Schlapp, D. Anfänge v. K.s Kritik des Geschmacks u. d. Genies, 1764—1775. Erst. Th. einer Untersuch. üb. K.s L. vom Genie u. die Entstehung der Krit. d. Urteilschr., Diss., Strassb. 1899. Das Ganze: K.s L. vom Genie u. d. Entsteh. der „Krit. d. Urteilschr.“, Götting. 1901. Schlapp hat für seine Arbeit eine Fülle neuen Materials benutzt, das sich in den Nachschriften der Vorlesungen Kants über Logik, Metaphysik. Anthropologie findet und für die Kenntnis der Entwickelung Kants von nicht zu unterschätzendem Werte ist. Schl.

hat auch die Punkte, in denen Kant sich auf frühere stützt, mit Kenntnis hervor-gehoben. A. Dorner, K.s Krit. d. Urteilskr. in ihrer Beziehung zu den beiden andern Kritiken u. z. d. nachkantisch. Systemen, Kantst., IV, S. 248—285. K. A. Rosikat, K.s Kr. d. r. V. u. seine Stellung zur Poesie, Kgsb. 1901. F. Marschner, K.s Bedeutung f. d. Musikästhetik der Gegenwart, Kantst. VI, 19. Herm. Kretzschmar, I. K.s Musikkauffassung und ihr Einfluß auf die folgende Zeit, Jahrb. der Musikbibliothek Peters, XI, 1904, S. 45—56, der die direkten und indirekten Haupt-äusserungen Kants über Musik zusammenstellt. H. Zahn, Das Schöne nach K.s Kr. d. U., Progr. d. Unterr.-Anstalten d. Klosters St. Johannes, Hamburg 1904. V. Delbos, Les harmonies de la pensée kantienne d'après la critique de la faculté de juger. Revue de Métaph. et de Mor. XII, Nr. 3. Ders., La „critique de la faculté de juger“. Bulletin de la Société française de Philos. IV, Nr. 5, S. 117 bis 124. E. Adickes, Kant als Ästhetiker. (S.-A. aus d. Jahrbuch d. freien dt. Hochstifts zu Frankf. a. M. 1904.) Tim. Klein, Hamlet u. die Melancholiker in K.s „Beobachtungen über d. Gefühl des Schönen u. Erhabenen“, Kantst. X, 76—80. Fouillé, La raison pure pratique doit-elle être critiquée? Rev. philos. XXX, Heft 1.

Die kantische Teleologie hat namentlich auf Schellings und Hegels Philosophie wesentlichen Einfluß geübt; vgl. die Äußerungen von Rosenkranz in seiner Gesch. der kantischen Philosophie, ferner von Michelet, Erdmann, Kuno Fischer u. a. — J. H. Tufts, The sources and development of K.s Teleology, Diss., Frbrg. 1892. C. L. Davier, K.s Teleologie, Proceedings of the Aristotelian Society, III, 2, 1896, S. 65—86. D. R. Major, The principle of Teleology in the critical philos. of K., Ithaca 1897. Cay v. Brockdorff, K.s Teleologie, Diss., Kiel 1898. Otto Frommel, D. Verh. v. mechan. u. teleolog. Naturerkl. b. K. u. Lotze, Diss., Erl. 1899. A. Pfannkuche, Der Zweckbegr. b. K., Kantst., V, S. 51—72. W. J. Chapmann, D. Teleologie K.s, Halle 1905.

Mit ästhetischen Fragen hat sich Kant schon zeitig beschäftigt, wie seine Beobachtungen über das Schöne und Erhabene zeigen, noch mehr seine Vorlesungen, deren Veröffentlichung zum größten Teil noch bevorsteht. Er hat sich dabei vielfach an frühere angelehnt oder ihren Einfluß erfahren. Besonders haben auf ihn von den Engländern Shaftesbury, Hutcheson, Home, Burke, eingewirkt; von den Deutschen Baumgarten, Meier, denen er die Parallelisierung von Logik und Ästhetik verdankt, und Winckelmann, dessen Hochschätzung der Antike er sich aneignet; von französischen Schriftstellern hat Rousseau ihn beeinflusst. Doch überwiegt bei Kant das Eigene auf dem Gebiet der Ästhetik, wie es in der Kritik der Urteilskraft zum Vorschein kommt, weitaus das von früheren Herübergenommene (s. darüber Schlapp).

In mehrfachem Betracht bildet die Kritik der Urteilskraft zwischen der Kritik der reinen und praktischen Vernunft die Vermittelung. Die Kritik der reinen Vernunft erkannte nur dem Verstande konstitutive Prinzipien zu, die Kritik der praktischen Vernunft erkannte Vernunftideen als maßgebend für das Handeln an; zwischen dem Verstand und der Vernunft aber bildet Urteilskraft das Mittelglied. Zwischen dem Erkennen und Begehren steht psychologisch das Gefühl der Lust und Unlust; auf dieses aber bezieht sich die Urteilskraft in ihrem ästhetischen Gebrauch, indem sie ihm a priori die Regel gibt. Zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs als dem Sinnlichen und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs als dem Übersinnlichen ist nach Kant eine unübersehbare Kluft befestigt, so daß von jenem zu diesem vermittelt des theoretischen Gebrauchs der Vernunft kein Übergang möglich ist, gleich als ob es verschiedene Welten wären, davon die erste auf die zweite keinen Einfluß haben kann. Gleichwohl soll doch diese auf jene einen Einfluß haben, nämlich der Freiheitsbegriff den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen, folglich muß die Natur auch so gedacht werden können, daß in ihr Zwecke nach Freiheitsgesetzen sich bewirken lassen; durch den Begriff der Naturzweckmäßigkeit vermittelt die Urteilskraft den Übergang vom Gebiete der Naturbegriffe zum Gebiete des Freiheitsbegriffs.

An einem in der Erfahrung gegebenen Gegenstande kann Zweckmäßigkeit vorgestellt werden, entweder aus einem bloß subjektiven Grunde, als Übereinstimmung seiner Form in der Auffassung (*apprehensio*) desselben vor allem Begriffe mit dem Erkenntnisvermögen, um die Anschauung mit Begriffen zu einem Erkenntnis überhaupt zu vereinigen, oder aus einem objektiven, als Übereinstimmung seiner Form mit der Möglichkeit des Dinges selbst, nach einem Begriffe von ihm, der vorhergeht und den Grund dieser Form enthält. Die Vorstellung der Zweckmäßigkeit der ersteren Art beruht auf der unmittelbaren Lust an der Form des Gegenstandes in der bloßen Reflexion über sie, die Vorstellung von der Zweckmäßigkeit der zweiten Art hat es nicht mit einem Gefühle der Lust an den Dingen, sondern mit dem Verstande in Beurteilung der Dinge zu tun, da sie die Form des Objekts nicht auf die Erkenntnisvermögen des Subjekts in der Auffassung derselben, sondern auf eine bestimmte Erkenntnis des Gegenstandes unter einem gegebenen Begriffe bezieht. Wir können, indem wir der Natur gleichsam eine Rücksicht auf unser Erkenntnisvermögen nach der Analogie eines Zwecks beilegen, die Naturschönheit als Darstellung (*Veranschaulichung*) des Begriffs der formalen oder bloß subjektiven Zweckmäßigkeit ansehen, die Naturzwecke aber als Darstellung des Begriffs einer realen oder objektiven Zweckmäßigkeit; jene beurteilen wir ästhetisch, vermittelst des Gefühls der Lust, durch Geschmack, diese logisch nach Begriffen, durch Verstand und Vernunft. Hierauf gründet sich die Einteilung der Kritik der Urteilkraft in die Kritik der ästhetischen und die Kritik der teleologischen Urteilkraft.

Das Vermögen der Beurteilung des Schönen ist der Geschmack. Um zu unterscheiden, ob etwas schön sei oder nicht, beziehen wir die Vorstellungen nicht durch den Verstand aufs Objekt zum Erkenntnis, sondern durch die Einbildungskraft (vielleicht mit dem Verstande verbunden) aufs Subjekt und das Gefühl der Lust oder Unlust desselben. Das Geschmacksurteil ist daher nicht logisch, sondern ästhetisch.

Das Wohlgefallen am Schönen ist, seiner Qualität nach, uninteressiert.*) Das Interesse ist das Wohlgefallen, das wir mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbinden. Das Interesse hat immer zugleich Beziehung auf das Begehrungsvermögen, entweder als Bestimmungsgrund desselben, oder doch als mit dem Bestimmungsgrunde desselben notwendig zusammenhängend. Mit Interesse

*) In dieser Begriffsstimmung, die das Schöne durch seine Wirkung auf das Subjekt charakterisiert, verwendet Kant ein bereits von Mendelssohn hervorgehobenes Merkmal dieser Wirkung. Mendelssohn sagt in seinen „Morgenstunden“ (Schr. II, S. 294 f., cit. von Kantsiesser, die Stellung M.s in der Aesth. S. 114): „Man pflegt gemeinlich das Vermögen der Seele in Erkenntnisvermögen und Begehrungsvermögen einzuteilen und die Empfindung der Lust und Unlust schon mit zum Begehrungsvermögen zu rechnen. Allein mich dünkt, zwischen dem Erkennen und Begehren liege das Billigen, der Beifall, das Wohlgefallen der Seele, welches noch eigentlich von Begierde weit entfernt ist. Wir betrachten die Schönheit der Natur und der Kunst, ohne die mindeste Regung von Begierde, mit Vergnügen und Wohlgefallen. Es scheint vielmehr ein besonderes Merkmal der Schönheit zu sein, dass sie mit ruhigem Wohlgefallen betrachtet wird, dass sie gefällt, wenn wir sie auch nicht besitzen und von dem Verlangen, sie zu besitzen, auch noch so weit entfernt sind. Erst alsdann, wenn wir das Schöne in Beziehung auf uns betrachten und den Besitz desselben als ein Gut ansehen, alsdann erst erwacht bei uns die Begierde, zu haben, an uns zu bringen, zu besitzen, eine Begierde, die von dem Genusse der Schönheit sehr weit unterschieden ist.“ Mendelssohn findet in dem „Billigungsvermögen“ den Übergang vom Erkennen zum Begehren. Kants Begriff der Uninteressiertheit reicht aber über das bloße Nichtbegehren nach Besitz weit hinaus.

verbunden ist das Wohlgefallen am Angenehmen und Guten. Angenehm ist das, was den Sinnen in der Empfindung gefällt. Gut ist das, was vermittelt der Vernunft durch den bloßen Begriff gefällt. Schön ist das, was ohne alles Interesse wohlgefällt, oder das, dessen Vorstellung in mir mit Wohlgefallen begleitet ist, so gleichgültig ich auch immer in Ansehung der Existenz des Gegenstandes dieser Vorstellung sein mag. Das Angenehme vergnügt, das Schöne gefällt. Das Gute wird geschätzt (dem Guten wird ein objektiver Wert beigelegt). Annehmlichkeit gilt auch für vernunftlose Tiere, Schönheit nur für Menschen, d. h. tierische, aber doch zugleich vernünftige Wesen, das Gute aber für jedes vernünftige Wesen überhaupt. Sowohl das Wohlgefallen der Sinne als auch das der Vernunft zwingt den Beifall ab, das des Geschmacks am Schönen aber ist ein freies Wohlgefallen. Das Wohlgefallen am Angenehmen beruht auf Neigung, das am Schönen auf Gunst, das am Guten auf Achtung.*)

Das Wohlgefallen am Schönen ist, seiner Quantität nach, allgemein. Das Wohlgefallen am Schönen kann, weil es uninteressiert und frei ist, nicht (wie das am Angenehmen) in Privatbedingungen gegründet sein, sondern nur in demjenigen, was der Urteilende auch bei jedem Andern voraussetzen kann. Aber die Gültigkeit für jedermann kann bei dem ästhetischen Urteil nicht (wie beim ethischen Urteil) aus Begriffen entspringen: es ist also mit demselben nicht ein Anspruch auf objektive, sondern nur auf subjektive Allgemeinheit verbunden.

Nach der Relation der Zwecke, welche in den Geschmacksurteilen in Betracht gezogen werden, ist die Schönheit die Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes, sofern sie ohne Vorstellung eines Zwecks an ihm wahrgenommen wird. Eine Blume, z. B. eine Tulpe, wird für schön gehalten, weil eine gewisse Zweckmäßigkeit, die so, wie wir sie beurteilen, auf gar keinen Zweck bezogen ist, in ihrer Wahrnehmung angetroffen wird. Kant unterscheidet freie und anhängende Schönheit. Die freie Schönheit (*pulchritudo vaga*) setzt keinen Begriff von dem voraus, was der Gegenstand sein soll; die bloß anhängende Schönheit (*pulchritudo adhaerens*) setzt einen solchen und die Vollkommenheit des Gegenstandes nach demselben voraus. Das Wohlgefallen an dem Mannigfaltigen in einem Dinge in Beziehung auf den inneren Zweck, der seine Möglichkeit bestimmt, ist auf einen Begriff gegründet: das Wohlgefallen an der (freien) Schönheit aber setzt keinen Begriff voraus, sondern ist unmittelbar mit der Vorstellung,

*) Die strenge Abtrennung des Reizes als des Angenehmen, das in der Empfindung gefalle, von dem Schönen (z. B. in der Malerei der Farbe und der Zeichnung), ist undurchführbar in der Kunst. Mit eben so viel Grund, wie Kant die Farbe bei einem Bilde für eine entbehrliche Zutat erklärt, die nur durch ihren Reiz die Aufmerksamkeit auf den Gegenstand selbst erwecke und erhebe, hätte er dasselbe vom Versmaß, Rhythmus und Reim in der Poesie sagen können, und doch läßt er selbst mit richtiger Einsicht eine Poesie ohne Reim und ohne Metrum gar nicht gelten. Kant hat auf dem ästhetischen Gebiete ganz ebenso, wie auf dem theoretischen und praktischen (s. o. § 34 u. § 36), nicht eine aufsteigende Stufenfolge vom Sinnlichen zum Geistigen anerkannt, sondern beides dualistisch voneinander geschieden. Mit Recht dagegen scheidet Kant das „uninteressierte Wohlgefallen“, das sich an die bloße Anschauung knüpft, von dem praktischen Interesse ab; jenes knüpft sich bereits an das bloße Bild des Gegenstandes und nicht an die Beziehungen des Objektes selbst zu unserm Eigenleben. Das uninteressierte Wohlgefallen aber hat eine objektive Basis, welche Kant, in der Konsequenz seines einseitigen Subjektivismus, vergeblich zu beseitigen sucht. Diese Basis liegt in dem Wesen des angeschauten Objektes, und die ästhetisch befriedigende Form ist nicht etwas Selbständiges, sondern nur die angemessene Weise der Ausprägung dieses Wesens in der Erscheinung (in Kants fälschlich sogenannter „freier Schönheit“).

wodurch der Gegenstand gegeben (nicht wodurch er gedacht wird), verknüpft. Wird der Gegenstand unter der Bedingung eines bestimmten Begriffs für schön erklärt, wird also das Geschmacksurteil über die Schönheit durch das Vernunfturteil über die Vollkommenheit oder innere Zweckmäßigkeit eingeschränkt, so ist das Urteil nicht mehr ein freies und reines Geschmacksurteil. Nur in der Beurteilung einer freien Schönheit ist das Geschmacksurteil rein.

Der Modalität nach hat das Schöne eine notwendige Beziehung auf das Wohlgefallen. Diese Notwendigkeit ist nicht theoretisch und objektiv, auch nicht praktisch, sondern sie kann als Notwendigkeit, die in einem ästhetischen Urteile gedacht wird, nur exemplarisch gedacht werden, d. h. sie ist die Notwendigkeit der Bestimmung aller zu einem Urteil, das wie ein Beispiel einer allgemeinen Regel, die man nicht angeben kann, angesehen wird. Der ästhetische Gemeinsinn als Wirkung aus dem freien Spiel unserer Erkenntniskräfte ist eine idealische Norm, unter deren Voraussetzung sich ein Urteil, welches mit ihr zusammenstimmt, und das in demselben ausgedrückte Wohlgefallen an einem Objekt für Jedermann mit Recht zur Regel machen läßt, weil das Prinzip zwar nur subjektiv, aber subjektiv allgemein, eine Jedermann notwendige Idee ist.

Das Schöne gefällt mit einem Anspruch auf jedes Andern Beistimmung als Symbol des sittlich Guten, und der Geschmack ist demgemäß im Grunde ein Beurteilungsvermögen der Versinnlichung sittlicher Ideen.

Erhaben ist das, was durch einen Widerstand gegen das Interesse der Sinne unmittelbar gefällt. Ein Naturobjekt kann nur zur Darstellung einer Erhabenheit tauglich, aber nicht eigentlich erhaben sein, obzwar viele Naturobjekte schön genannt werden dürfen. Denn das eigentliche Erhabene kann in keiner sinnlichen Form enthalten sein, sondern trifft nur Ideen der Vernunft, welche, obgleich keine ihnen angemessene Darstellung möglich ist, eben durch diese Unangemessenheit, welche sich sinnlich darstellen läßt, rege gemacht und ins Gemüt gerufen werden. Erhabenheit liegt z. B. nicht sowohl in dem durch Stürme empörten Ozean, als vielmehr in dem Gefühl, zu welchem das Gemüt durch die Anschauung desselben gestimmt werden soll, indem es die Sinnlichkeit zu verlassen und sich mit Ideen, die höhere Zweckmäßigkeit enthalten, zu beschäftigen angereizt wird. Zum Schönen der Natur müssen wir einen Grund außer uns suchen, zum Erhabenen aber bloß in uns und der Denkungsart, die in die Vorstellung der Natur Erhabenheit hineinbringt. Das Wohlgefallen am Erhabenen muß ebensowohl, wie das am Schönen, der Quantität nach allgemeingültig, der Qualität nach ohne Interesse sein, der Relation nach subjektive Zweckmäßigkeit und der Modalität nach letztere als notwendig vorstellig machen.

Kant unterscheidet zwei Klassen des Erhabenen, nämlich das mathematisch und das dynamisch Erhabene. Alles Erhabene führt eine mit der Beurteilung des Gegenstandes verbundene Bewegung des Gemütes mit sich, während der Geschmack am Schönen das Gemüt in ruhiger Kontemplation voraussetzt und erhält. Diese Bewegung aber wird, indem sie als subjektiv zweckmäßig beurteilt werden soll, durch die Einbildungskraft entweder auf das Erkenntnis- oder auf das Begehrungsvermögen bezogen; im ersten Fall ist die Stimmung der Einbildungskraft eine mathematische, an Größenschätzung geknüpfte, im andern Fall eine dynamische, aus Kräftevergleichung erwachsen. In beiden Fällen aber wird dem Objekte, welches diese Stimme der Einbildungskraft hervorruft, der gleiche Charakter beigelegt. Gelangen wir im Fortschritt der Größenvergleichung, indem wir etwa von der Manneshöhe zu der Höhe eines Berges, von da zum Erddurchmesser, zum Durchmesser der Erdbahn, der Milchstraße und der Systeme der Nebelflecke

fortgehen, auf immer größere Einheiten, so erscheint uns alles Große in der Natur immer wieder als klein, eigentlich aber nur unsere Einbildungskraft in ihrer ganzen Grenzlosigkeit und mit ihr die Natur als gegen die Idee der Vernunft verschwindend. Demnach ist das mathematisch Erhabene, an welchem die Einbildungskraft ihr ganzes Vermögen der Zusammenfassung fruchtlos verwendet, über allen Maßstab der Sinne groß; das Gefühl des Erhabenen involviert ein Gefühl der Unlust aus der Unangemessenheit der Einbildungskraft in der ästhetischen Größenschätzung, zugleich aber der Lust, jeden Maßstab der Sinnlichkeit den Ideen der Vernunft unangemessen zu finden. Dynamisch erhaben ist die Natur im ästhetischen Urteil als Macht, die über uns keine Gewalt hat, indem sie uns als Sinnenwesen zwar furchtbar ist, aber unsere Kraft aufruft, die nicht Natur ist, um das, wofür wir besorgt sind, als klein und daher ihre Macht als keine Gewalt anzusehen, der wir uns zu beugen hätten, wenn es auf die Behauptung oder Veranlassung unserer höchsten Grundsätze ankäme, so daß dem Gemüt die Erhabenheit seiner Bestimmung über die Natur fühlbar wird. Das Erhabene als das schlechthin Große liegt nur in des Subjekts eigener Bestimmung.

Obleich die unmittelbare Lust am Schönen der Natur eine gewisse Liberalität der Denkungsart, d. h. Unabhängigkeit des Wohlgefallens vom bloßen Sinnen-genusse, voraussetzt und kultiviert, so wird dadurch doch mehr die Freiheit im Spiele, als unter einem gesetzlichen Geschäfte vorgestellt, welches die echte Beschaffenheit der Sittlichkeit des Menschen ist, wo die Vernunft der Sinnlichkeit Gewalt antun muß. Im ästhetischen Urteil über das Erhabene wird diese Gewalt durch die Einbildungskraft selbst als ein Werkzeug der Vernunft ausgeübt vorgestellt, daher ist die mit dem Gefühl für das Erhabene der Natur verbundene Stimmung des Gemüts der moralischen ähnlich.

Die Geschmacksurteile gründen sich nicht auf bestimmte Begriffe, aber doch auf einen, obzwar unbestimmten Begriff, nämlich vom übersinnlichen Substrat der Erscheinungen.

Kunst ist Hervorbringung durch Freiheit. Die mechanische Kunst richtet die dem Erkenntnis eines möglichen Gegenstandes angemessenen Handlungen, um ihn wirklich zu machen, die ästhetische Kunst hat das Gefühl der Lust zur unmittelbaren Absicht und zwar entweder als bloße Empfindung (angenehme Kunst) oder in der Beurteilung als Lust am Schönen (schöne Kunst). Das Produkt der schönen Kunst muß zugleich als Werk der Freiheit und doch auch von allem Zwange willkürlicher Regeln so frei erscheinen, als ob es ein Produkt der bloßen Natur sei. Das Genie ist das Talent (Naturgabe), welches der Kunst die Regel gibt. Schöne Kunst ist Kunst des Genies. Die Künste sollen dazu beitragen, den Menschen sittlich zu bilden. Werden sie nicht mit moralischen Ideen in Verbindung gebracht, so dienen sie nur zur Zerstreuung. Unter allen Künsten steht die Dichtkunst voran. Wenn es auf Reiz u. Bewegung des Gemüts ankommt, so ist ihr am nächsten die Tonkunst zu setzen. Kretzschmar (s. Lit.) meint, daß die Musik den größeren Teil der kantschen allgemeinen Kunstästhetik als eine große und glänzende Leistung anzuerkennen habe.

Die ästhetische Zweckmäßigkeit ist subjektiv und formal. Die schönen Dinge sind nur in bezug auf unsere Auffassung zweckmäßig. Es gibt eine objektive und intellektuelle Zweckmäßigkeit, die bloß formal ist; diese bekundet sich in der Tauglichkeit geometrischer Figuren zur Auflösung vieler Probleme nach einem einzigen Prinzip. Die Vernunft erkennt die Figur als angemessen zur Erzeugung vieler abgezwckter Gestalten. Auf den Begriff einer objektiven und materiellen Zweckmäßigkeit, d. i. auf den Begriff eines Zwecks der Natur, leitet die Erfahrung unsere Urteilskraft dann, wenn ein Verhältnis der Ursache

zur Wirkung zu beurteilen ist, welches wir als gesetzlich nur dadurch einsehen können, daß wir die Idee der Wirkung als die der Kausalität ihrer Ursache zum Grunde liegende Bedingung der Möglichkeit der Wirkung betrachten und als solche der Kausalität ihrer Ursache selbst unterlegen. Wir beurteilen die Natur teleologisch, sofern wir einen Begriff vom Objekte, als ob er in der Natur belegen wäre, Kausalität in Ansehung eines Objektes zueignen oder vielmehr nach der Analogie einer solchen Kausalität, dergleichen wir in uns antreffen, uns die Möglichkeit des Gegenstandes vorstellen, mithin die Natur als durch eigenes Vermögen technisch denken. Wollten wir der Natur absichtlich wirkende Ursachen unterlegen, so würde hierdurch der Teleologie nicht bloß ein regulatives Prinzip für die bloße Beurteilung der Erscheinungen, dem die Natur nach ihren besonderen Gesetzen als unterworfen gedacht werden könne, sondern auch ein konstitutives Prinzip der Ableitung ihrer Produkte von ihren Ursachen zum Grunde gelegt werden. Dann aber würde der Begriff eines Naturzwecks nicht mehr der reflektierenden, sondern der bestimmenden Urteilkraft zukommen, in der Tat aber dann gar nicht der Urteilkraft eigentümlich angehören, sondern als Vernunftbegriff in die Naturwissenschaft eine neue Kausalität einführen, die wir doch nur von uns selbst entlehnen und anderen Wesen beilegen, ohne diese gleichwohl mit uns als gleichartig annehmen zu wollen.

Die Naturzweckmäßigkeit ist teils eine innere, teils eine äußere oder relative, je nachdem wir die Wirkung entweder unmittelbar als Zweck oder als Mittel zum zweckmäßigen Gebrauch für andere Wesen ansehen. Die letztere Zweckmäßigkeit heißt die Nutzbarkeit (für Menschen) oder auch Zuträglichkeit (für jedes andere Geschöpf). Das relativ Zweckmäßige kann nur unter der Bedingung für einen (äußeren) Naturzweck angesehen werden, daß die Existenz desjenigen, dem es zunächst oder auf entfernte Weise zuträglich ist, für sich selbst Zweck der Natur sei. Dinge als Naturzwecke sind organisierte Wesen, d. h. solche Naturprodukte, in welchen alle Teile nicht nur um einander und des Ganzen willen existierend, sondern auch einander wechselseitig hervorbringend gedacht werden können, also Naturprodukte, in welchen alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist. Ein organisiertes Wesen ist also nicht bloß Maschine, denn eine solche hat lediglich bewegend Kraft, sondern besitzt in sich bildende Kraft, und zwar eine solche, die sie Materien mitteilt, welche sie nicht haben, also eine sich fortpflanzende bildende Kraft, welche durch das Bewegungsvermögen allein (den Mechanismus) nicht erklärt werden kann.

In dem uns unbekannten innern Grunde der Natur mögen die physisch-mechanische und die Zweckverbindung an denselben Dingen in Einem Prinzip zusammenhängen; aber unsere Vernunft ist nicht imstande, sie in einem solchen zu vereinigen. Nach der Beschaffenheit unseres Verstandes ist ein reales Ganzes der Natur nur als Wirkung der konkurrierenden bewegenden Kräfte der Teile anzusehen. Ein intuitiver Verstand könnte die Möglichkeit der Teile ihrer Beschaffenheit und Verbindung nach als in dem Ganzen begründet vorstellen. In der diskursiven Erkenntnisart, an welche unser Verstand gebunden ist, würde es ein Widerspruch sein, das Ganze als den Grund der Möglichkeit der Verknüpfung der Teile zu denken. Der diskursive Verstand kann nur die Vorstellung eines Ganzen als den Grund der Möglichkeit der Form desselben und der dazu gehörigen Verknüpfung der Teile denken; ihm gilt daher das Ganze als ein Produkt, dessen Vorstellung die Ursache seiner Möglichkeit sei, d. h. als ein Zweck. Es ist demnach bloß eine Folge aus der besonderen Beschaffenheit unseres Verstandes, wenn wir die Produkte der Natur nach einer andern Art der Kausalität, als der mechanischen der Naturgesetze der Materie, nämlich nach der teleologischen der

Endursachen (*causae finales*), ansehen. Wir dürfen weder behaupten: alle Erzeugung materieller Dinge ist nach bloß mechanischen Gesetzen möglich; noch auch: einige Erzeugung derselben ist nach bloß mechanischen Gesetzen nicht möglich. Die beiden Maximen aber können und müssen als regulative Prinzipien nebeneinander bestehen: alle Erzeugung materieller Dinge und ihrer Formen muß als nach bloß mechanischen Gesetzen möglich beurteilt werden, und: die Beurteilung einiger Produkte der materiellen Natur erfordert ein ganz anderes Gesetz der Kausalität, nämlich das der Endursachen. Ich soll dem Mechanismus der Natur überall, so weit ich kann, nachforschen und alles, was zur Natur gehört, auch als nach mechanischen Gesetzen mit ihr verknüpft denken, wodurch nicht ausgeschlossen wird, daß ich über einige Naturformen und auf deren Veranlassung sogar über die ganze Natur nach dem Prinzip der Zweckursachen reflektiere. Diese, deren Existenz wir uns nur unter der Voraussetzung eines Zweckes als möglich vorstellen, sind der vorzüglichste Beweis für die Zufälligkeit des Weltganzen und bilden den einzigen für den gemeinen Verstand wie für den Philosophen geltenden Beweisgrund der Abhängigkeit und des Ursprungs desselben von einem außer der Welt existierenden und zwar um der Zweckmäßigkeit willen verständigen Wesen. So findet die Teleologie genügende Vollendung nur in einer Theologie. Aber freilich ist dieses höchste Wesen nicht objektiv dargetan, sondern nur subjektiv für den Gebrauch unserer Urteilskraft in ihrer Reflexion über die Zwecke in der Natur, die wir uns nicht anders denken können, als unter der Voraussetzung einer absichtlichen Kausalität als höchster Ursache. — Kant fragt auch, ob nicht die Natur als Ganzes von einer unbewußten Zweckmäßigkeit hervorgebracht sein könnte, und ergeht sich sogar in Vorstellungen über einen höheren Geist, der dem unsrigen ganz unähnlich sein müsse, wagt aber doch nicht, darüber Behauptungen aufzustellen.

In der Analogie der Formen der verschiedenen Klassen von Organismen findet Kant (wie später namentlich Lamarck, geb. 1744, in seiner 1809 erschienenen Philosophie zoologique, neueste Ausg. von Charl. Martins, Par. 1873, auch bereits Goethe, später Oken und andere von Schelling angeregte Naturphilosophen, in Frankreich Cuviers Gegner Geoffroy St. Hilaire, in England in neuester Zeit Charles Darwin und vor ihm sein Großvater Erasmus Darwin, 1731—1802, namentlich in seiner *Zoonomia or the laws of organic life*, Lond. 1794—1798, s. über ihn Ernst Krause, E. D. und seine Stellung in d. Gesch. der Descendenztheorie, mit seinem Lebens- und Charakterbilde v. Charles Darwin, Leipz. 1880) Grund zu der Vermutung einer wirklichen Verwandtschaft derselben in der Erzeugung von einer gemeinsamen Urmutter. Die Hypothese, daß spezifisch unterschiedene Wesen auseinander entstanden seien, z. B. aus Wassertieren Sumpftiere, aus diesen nach mehreren Zeugungen Landtiere, nennt er „ein gewagtes Abenteuer der Vernunft“. Er erfreut sich des obschon schwachen Strahls von Hoffnung, daß hier wohl etwas mit dem Prinzip des Mechanismus der Natur, ohne das es keine Naturwissenschaft gebe, auszurichten sein möge; aber er hebt hervor, daß auch bei dieser Annahme die Zweckform der Produkte des Tier- und Pflanzenreichs ihrer Möglichkeit nach nur so zu denken sei, daß der gemeinsamen Mutter aller dieser Organismen eine auf dieselben zweckmäßig gestellte Organisation beigelegt werde; der Erklärungsgrund sei mithin nur weiter hinausgeschoben, die Erzeugung des Pflanzen- und Tierreichs aber nicht von der Bedingung der Endursachen unabhängig gemacht worden (s. übrigens K.s *Anthrop.*, 1. Aufl., S. 325, Anm., J. Brock, D. Stell. K.s zur Descendenztheorie, *Biolog. Centr. Bl.*, 1889, 21, S. 641—648, Fritz Schultzes *Schr. üb. K. u. Darwin* s. ob. S. 319). Wir müssen nach der Be-

schaffenheit unseres Erkenntnisvermögens den Mechanismus der Natur gleichsam als Werkzeug den Zwecken einer absichtlich wirkenden Ursache untergeordnet denken. Die Möglichkeit einer solchen Vereinigung zweier ganz verschiedener Arten von Kausalität, der Natur in ihrer allgemeinen Gesetzmäßigkeit mit einer Idee, welche jene auf eine besondere Form einschränkt, wozu sie für sich gar keinen Grund enthält, begreift unsere Vernunft nicht; sie liegt in dem übersinnlichen Substrat der Natur, wovon wir nichts bejahend bestimmen können, als daß es das Wesen an sich sei, wovon wir bloß die Erscheinungen kennen.

Aus der kantischen Idee des intuitiven Verstandes, der in dem übersinnlichen Substrat der erscheinenden Natur den Grund des Zusammenhangs von Naturmechanismus und Zweckmäßigkeit erkenne und das Ganze als den Grund der Möglichkeit der Verknüpfung der Teile begreife, hat sich später die schellingsche Naturphilosophie entwickelt, die aber, da sie das räumlich-zeitliche Außereinandersein nicht für bloß subjektiv hält, dieselbe wesentlich umbilden mußte. In gewissem Sinne berührt sich damit auch Schopenhauers Doktrin.

Als eigentlicher Endzweck der Schöpfung muß nach Kant der Mensch als moralisches Wesen anerkannt werden. Damit haben wir einen Grund, die Welt als ein nach Zwecken zusammenhängendes Ganzes und als System von Endursachen anzusehen und ein Prinzip, das Wesen und die Eigenschaften einer verständigen Weltursache als obersten Grundes im Reiche der Zwecke zu denken, und den Begriff desselben zu bestimmen. Wir müssen uns dasselbe als allwissend vorstellen, damit selbst das Innerste der Gesinnungen ihm nicht verborgen sei, als allmächtig, damit es die ganze Natur dem höchsten Zwecke angemessen machen könne, als allgütig, gerecht, ewig, allgegenwärtig. Hiermit haben wir eine Ethikotheologie.

Eine Tafel, aus der sich die verschiedenen Disziplinen ergeben nach den einzelnen Vermögen der Seele, unter Herbeiziehung der verschiedenen Seiten des oberen Erkenntnisvermögens, unter Anwendung der jedesmaligen eigentümlichen Prinzipien a priori und mit Angabe der Produkte, die dabei zutage kommen, findet sich in der Einleitung zu der Kritik der Urteilskraft und ausführlicher dargestellt in der Abhandlung: Über Philosophie überhaupt. Diese Tafel möge hier noch zum Schluß der Darstellung der kantischen Philosophie ihre Stelle finden:

Vermögen des Gemüts	Obere Erkenntnisvermögen	Prinzipien a priori	Produkte
Erkenntnisvermögen	Verstand	Gesetzmäßigkeit	Natur
Gefühl der Lust und Unlust	Urteilkraft	Zweckmäßigkeit	Kunst
Begehrungsvermögen	Vernunft	Verbindlichkeit	Sitten

§ 40. Unter den zahlreichen Anhängern der kantischen Philosophie sind insbesondere folgende von Bedeutung: Johannes Schultz als der früheste Erläuterer der Vernunftkritik, Karl Leonhard Reinhold als der begeisterte und erfolgreich wirkende Apostel der neuen Lehre, der freilich später die kantische Philosophie zu verbessern suchte, und Friedrich Schiller als der Dichterphilosoph, der die ethischen und ästhetischen Grundlehren durch warme und edle Dar-

stellung zum Gemeingut der Gebildeten machte, indem er sie zugleich durch Anerkennung einer in Sittlichkeit und Kunst möglichen Überwindung des Gegensatzes von Natur und Geist, Realität und Idealität wesentlich fortbildete.

Großen Einfluß in philosophischer Beziehung hatte Schiller auf Goethe während der Zeit seiner engen Verbindung mit ihm. Freilich hatte sich Goethe schon vorher auch stark zu Spinozas Gottes- und Naturlehre, sowie zu dessen Ethik hingezogen gefühlt. Später kehrte er sich mehr vom Naturalismus oder Pantheismus ab. Daß er manche Einwirkung von Kant erfahren hat, bezeugt er selbst.

Nicht ohne Einfluß auf die fortschreitende Entwicklung der Spekulation sind die Zweifelsgründe von Gottlob Ernst Schulze (Aenesidemus), dem Gegner Kants, gewesen. — Mit vielseitiger Empfänglichkeit und mit kritischem Blick begabt, aber zu eigener Systembildung weder befähigt noch geneigt, fand Friedrich Heinrich Jacobi, der Glaubensphilosoph, in dem Spinozismus die letzte Konsequenz alles philosophischen Denkens, die aber durch ihren Widerstreit gegen das Interesse des Gefühls zum Glauben als der unmittelbaren Überzeugung von Gott und den göttlichen Dingen nötige. Er wies nach, wie der Kantianismus sich durch den inneren Widerspruch aufhebe, daß man nicht ohne die realistische Voraussetzung eines das Subjekt mit der (transzendentalen) Objektivität verknüpfenden Kausalnexus den Eingang in die Vernunftkritik finden, mit derselben aber nicht in der Vernunftkritik beharren könne. Seiner Richtung war die mehr positiv-christliche seines Freundes Hamann verwandt.

An Hamann hat sich mehrfach Herder angeschlossen, der, überreich an anregenden Gedanken und Wissen auf dem Gebiete der Philosophie, als Ästhetiker und Religionsphilosoph seine Bedeutung hat, aber namentlich die Philosophie der Geschichte förderte. Er wurde, obgleich früher für Kant sehr eingenommen, später ein entschiedener Gegner des kantischen Dualismus, schrieb seine Angriffe auf Kant in verbitterter Stimmung, hatte aber damit kein Glück. Es fehlte seinen erkenntnistheoretischen, metaphysischen und ästhetischen Aufstellungen an tieferer Begründung und wissenschaftlicher Durchführung. Der vorherrschende Gedanke in seinen philosophischen und auch manchen andern Schriften ist die Forderung der „Humanität“, die Forderung, daß eine Heranbildung zum „vergöttlichten Menschlichen“ ausgeführt werde. Der Gipfel der Humanität ist ihm die Religion. Jeder Vernunftgebrauch ist bedingt durch das religiöse Gefühl unsichtbarer Mächte. Von Herder und Jacobi war besonders abhängig Jean Paul Friedrich Richter, der kein philosophisches System aufstellte, aber doch aphoristisch philosophische Gedanken in großer

Zahl aussprach, sie freilich nicht immer in Einklang miteinander bringend. Auf erkenntnistheoretischem Gebiet widersprach er Kant, schätzte aber dessen Ethik sehr hoch.

Durch Verschmelzung jacobischer Anschauungen mit der kantischen Philosophie gelangte Jakob Fries zu der Lehre, daß das Sinnliche Objekt des Wissens, das Übersinnliche Objekt des Glaubens (und zwar des Vernunftglaubens), die Bekundung oder Offenbarung des Übersinnlichen im Sinnlichen aber Objekt der Ahnung sei. Wir erkennen die Dinge nicht, wie sie an sich sind, sondern nur als Erscheinungen. Das Unvollendete unseres Wissens weist uns aber hin auf die Ideen des Vollendeten, und so kommen wir zu dem Unbedingten, das den Inhalt des Glaubens bildet. Der Glaube geht seine eigenen Wege, unbehindert durch wissenschaftliche Resultate. Die Vernunftkritik hat Fries psychologisch zu begründen versucht und so einen Anthropologismus gelehrt, der auch in der Gegenwart noch Anhänger hat und neuerdings wieder aufgefrischt wird. Zugleich räumt Fries der philosophischen Ästhetik eine viel größere religionsphilosophische Bedeutung ein als Kant und hat so den ästhetischen Rationalismus begründet.

Die von Salomon Maimon und in ähnlicher Weise von Jacob Sigismund Beck aufgestellte, das „Ding an sich“ beseitigende Umdeutung der kantischen Doktrin ist der fichteschen Lehre vom Ich, Christoph Gottfried Bardilis Versuch der Ausbildung eines rationalen Realismus aber einigermaßen der schellingschen und hegelschen Spekulation verwandt.

In den außerdeutschen Ländern fand die kritische Philosophie trotz der Bemühungen Einzelner zunächst doch nur wenig Anklang, am meisten noch in Holland.

Die Literatur bis zum Jahre 1793, die sich auf Kant bezieht, findet sich ziemlich genau verzeichnet, größtenteils mit Inhaltsangaben der Schriften in: Materialien zur Gesch. der krit. Philosophie (K. Glob. Hausius), 3 Sammlungen, Lpz. 1793, 1. Sammlung S. III—XCVI; es sind daselbst 243 besondere Schriften und Abhandlungen verzeichnet. Von S. XCVII—CLXXII findet sich eine Skizze zu einer Gesch. der kantisch. od. kritisch. Philos. Den sonstigen Inhalt dieser Materialien bilden früher gedruckte Aufsätze u. Rezensionen verschiedener Verfasser. Die Bibliographie über Kant von E. Adickes (s. ob. S. 286). Über die Anhänger und Bestreiter Kants bis gegen das Ende des 18. Jahrh. handelt W. L. G. Freih. v. Eberstein im 2. Bd. seines Versuchs e. Gesch. d. Logik und Metaph. bei d. Deutschen von Leibnitz an, Halle 1799. Auch die spätere Geschichte des Kantianismus behandeln Rosenkranz im 12 Bde. der Gesamtausg. der Werke Kants, Leipzig 1840, und Erdmann in seiner ob. angef. Gesch. d. neuern Phil., III, 1, Lpz. 1848. Andrew Seth, the development from Kant to Hegel (published by the Hibbert trustees), Lond. 1882. Ernst Fischer, Von G. E. Schulze zu A. Schopenhauer. Ein Beitr. zur Gesch. der Kantisch. Erkenntnistheorie, Aarau 1901. Vgl. Kuno Fischer, die beiden kantischen Schulen in Jena, in: Deutsche Vierteljahrsschr. Bd. 25, 1862, S. 348—366 und separat, Stuttg. 1862; Ernst Franke, Das Primat der praktisch. Vernunft in der frühkantischen Philosophie, Diss., Erlang. 1904. Üb. K. L. Reinhold, G. E. Schulze, Maimon, Sigism. Beck und Fr. Hnr. Jacobi s. auch K. Fischers Gesch. d. neuer. Ph., Bd. 5.

K. L. Reinholds Leben u. literarisch. Wirken, nebst einer Auswahl von Briefen, Kants, Fichtes, Jacobis u. and. philosoph. Zeitgenossen an ihn, Jena 1825 (von seinem Sohn Ernst R.). Rud. Reicke, De explicatione, qua R. gravissimum in K. cr. r. p. locum epistolis suis illustraverit, diss., Königsberg 1856.

Über Krugs Grundlage zu einer Theorie der Gefühle urteilt Beneke in den Wiener Jahrb. XXXII, S. 127, üb. sein Handbuch der Philosophie Herbart in der Jen. Litteraturzeitung 1822, Nr. 27 u. 28. Eine Autobiographie hat Krug veröffentlicht unter dem Titel: Meine Lebensreise von Urceus, Lpz. 1825.

Über Schillers Philosophie handeln insbes.: Wilh. Hensen, Schillers Ansichten üb. Schönh. u. Kunst im Zusammenhange gewürdigt, Inaug.-Diss., Götting. 1853. Kuno Fischer, Sch. als Philosoph, Frankf. a. M. 1858, 2. Aufl. in den „Schillerschriften“ F.s, Heidelb. 1890, 91. Wilh. Drobisch, Ueb. d. Stellg. Sch.s z. kantisch. Ethik, in: Ber. üb. d. Verh. d. K. Sächs. Ges. d. Wiss., 5. Folge, Bd. XI, 1859, S. 176—194. Rob. Zimmermann, Sch. als Denker, in: Abh. der Böhm. Ges. d. Wiss., Bd. XI, Prag 1859, auch in Z.s St. u. Kr. abg.; vgl. Z.s Gesch. der Aesthetik, Wien 1858, S. 483—544. Karl Tomaschek, Sch. u. Kant, Wien 1857; Sch. in s. Verhältn. z. Wissensch., ebend. 1862. Karl Twesten, Sch. in s. Verhältn. z. Wiss., Berl. 1863. A. Kuhn, Sch.s Geistesgang, Berl. 1863. Vgl. Hoffmeister, Grün, Julian Schmidt, Pallaske u. and. Biographen Sch.s, die Historiker der deutsch. Literatur, ferner Danzel üb. d. gegenw. Zustand d. Philos. d. Kunst, und manche von den durch den Druck veröffentlichten, zum Schillerfest 1859 gehaltenen Reden, deren Titel sich u. a. in der von Gust. Schmidt herausg. Bibliotheca philologica 1859 und 1860 verzeichnet finden. Ferner u. a. F. Ueberweg, üb. Schillers Schicksalsidee, in den von Gelzer hrsg. prot. Monatsbl. 1864, S. 154 bis 169. Franz Biese, Rede üb. Schiller, G.-Pr., Putbus 1869. Albin Sommer, üb. d. Beziehg. der Ansichten Sch.s vom Wesen u. d. geistig. Bedeutg. der Kunst z. kantisch. Philos., Progr., Halle 1869. Arth. Jung, Sch. u. d. Pessimismus, Pr. Meseritz 1877. J. Palm, Vergleichende Darstell. v. Kants u. Sch.s Bestimmungen über das Wesen des Schönen, I.-D., Jena 1878. Franz Schnedermann, Ist die Ethik Schillers eine andere nach als vor dem Kantstudium des Dichters? I.-D., Lpz. 1878. Chr. Meurer, das Verh. der schillerschen zur kantischen Ethik, Freib. i. Br. 1880, 2. Aufl. 1886. Paukstadt, d. Begr. des Schönen bei Sch., Pr., Charlottenb. 1883. Fr. Ueberweg, Sch. als Historiker u. Philosoph, herausgeg. von M. Brach, Lpz. 1884. A. Frank, üb. Sch.s Begr. des Sittlich-Schönen, Wien 1886. Helene Lange, Sch.s philos. Gedichte, Vorträge 1886. Howe, üb. d. vermeintl. Wechsel in Sch.s Ansicht vom Verh. des Aesthet. z. Sittl., Pr., Dirschau 1886. Geo. Geil, Sch.s Ethik, u. ihr Verhalten z. der kantisch., Strassb. 1888; System von Schillers Ethik Strassb. 1890. K. Gneisse, Untersuchung. zu Sch.s Aufsätzen usw. E. Beitrag zur Kenntniss v. Sch.s Theorie d. Tragödie, Pr., Weissenb. 1889; ders., Sch.s L. v. d. aesthetisch. Wahrnehm., Berl. 1893. Liebrecht, Sch.s Verhältn. zu K.s ethisch. Weltans. Hamb. 1889. Eug. Kühnemann, D. kantisch. Studien Sch.s, Marb. 1890, ders., Kants u. Sch.s Begründ. d. Aesthet., Münch. 1895. Jul. Thikötter, Ideal u. Leben nach Sch. u. Kant, Brem. 1892. Karl Berger, D. Entwickel. v. Sch.s Aesthetik, Weimar 1893. A. Foà, L'ideale estetico di F. Sch., Parma 1892. F. Montargis, L'esthétique de Sch., Par. 1892. E. Reinitz, Sch.s Gedankendicht. in ihr. Verh. zur Lehre Kants, Pr., Ratibor 1894. G. Heine, D. Verh. d. Aesthet. zur Eth. b. Sch., Diss., Lpz. 1894. Ad. Baumeister, Ueb. Schillers Lebensansicht, insbesondere in ihrer Bez. zur Kant'schen, Pr., Tüb. 1897. Meusel, Was verdankt Sch. seinem Kantstudium? Kiel 1897. Frdr. Alb. Lange, Einleit. u. Commentar zu Sch.s philos. Gedichten, aus d. Nachlass des Verf.s, hersg. v. D. A. Elissen, Bielef. 1897, s. auch das Schlußkapitel von Langes Geschichte des Materialismus. Geyer, Sch.s aesthetisch-sittl. Weltanschauung, aus seinen philos. Schrift. gemeinverständl. erkl., Berl. 1898. H. Borkowsky, D. Unsterblichkeitsl. Sch.s, Königsb. 1898. F. Volkmann, Sch.s Philosophie, Berl. 1899 (sehr kurz). Schillers philos. Schriften u. Gedichte (Auswahl). Zur Einführ. in s. Weltanschauung mit ausführlicher Einleit. herausg. v. Eug. Kühnemann, Lpz. 1902. Hans Clasen, D. Wandel in Sch.s Weltanschauung, Zeitschr. f. Ph. u. ph. Krit. 126, 1905, S. 113—139.

Von den vielen Arbeiten, die die philosophischen Anschauungen Goethes betreffen, seien hier angeführt: E. Melzer, Goethes philos. Entwicklung, Neisse 1884; G.s ethische Ansichten, Neisse 1890. A. Harpf, G.s Erkenntnisprincip., in: Ph. Monatsh., 1883, S. 1—39; ders., Schopenhauer u. G., e. Beitrag zur Ent

wickelungsgesch. der Schopenhauerschen. Ph., in: Phil. Monatsh., 1885, S. 450—478. R. Steiner, Grundlinien e. Entwicklungstheorie d. goethesch. Weltanschauung mit besonder. Rücks. auf Schiller, Stuttg. 1886. O. Harnack, G. in d. Epoche snr. Vollend. (1805—1832). Vers. einer Darstell. seiner Denkweise u. Weltbetracht., Lpz. 1886. W. Dilthey, Zu G.s Philos. der Natur, A. f. G. d. Ph. II, 45—48. Th. Vogel, G.s Selbstzeugnisse üb. s. Stellung z. Religion, Lpz. 1889; ders., Nüchterne Erwägung. üb. G.s Spinozismus, Ztschr. f. deutsch. Unterr., 1901, S. 73—79. Ed. Caird, G. and philosophy, in Essays on litt. and philos., Glasgow 1892. A. Classen, G.s naturwissensch. Schriften (G.s Verh. zu Kant, besond. berücksichtigt), in: Grenzboten 1884, Bd. 2. S. 544—552. A. Lévy, La philosophie de G., Revue de l'Université de Bruxelles, I, 1896. J. Schubert, D. philosoph. Grundgedanke in G.s Wilhelm Meister, Lpz. 1896. Rud. Steiner, G.s Weltanschauung, Weimar 1897. Rob. Hering, Spinoza im jung. Goethe, Lpz. 1897. K. Vorländer, G.s Verh. zu K. in sein. historisch. Entwickel., Kantst. I, S. 60—99, 315—381, II, S. 161—211 und dazu Publikationen aus dem Goethe- und Schiller-Archiv u. dem Goethe-National-Museum zu Weimar, G.s Verhältn. zu Kant betreffend, ebd., S. 213—236; ders. Kant, Schiller, Goethe, ebd. III, S. 130—141; ders., G. u. Kant (a. d. Goethe-Jahrb., Bd. 19), 1898; ders., Neue Zeugnisse, G.s Verhältniss zu Kant betreffend, Kantst. III, S. 311—319. Windelband, A. G.s Philosophie, in d. Strassburg. Goethevorträgen, 1899. Hnr. v. Schoeler, Kant, G. u. der Monismus, Grenzboten, 1901, 9, S. 416—423, 10, S. 458—467. Frdr. Jodl, G. u. Kant, Ztschr. f. Ph., 120, 1902, S. 12 bis 20. H. Siebeck, G. als Denker (Klass. d. Ph.), Stuttg. 1902, 2. Aufl. 1905, s. auch von dems. Grundzüge zu G.s Lebensphilos., Ber. des Frankf. Hochstifts N. F. B. 8, S. 1—24. Max Geiling, G. u. d. Materialismus, Lpz. 1904. Max Heynacher, Goethes Philosophie aus seinen Werken. Ein Buch f. jeden gebildeten Deutschen. Mit ausführlich. Einleit. (Philos. Biblioth.), Lpz. 1905. Fr. Paulsen, G.s ethische Anschauung, Goethe-Jahrb. 23, 1—32. Weitere Schriften üb. d. Verh. Goethes zu Spinoza s. o. S. 153.

Frdr. Heinr. Jacobis Werke sind in einer Gesamtausg. Lpz. 1812—1825 erschienen. Briefe J.s sind außer im ersten und dritten Bande seiner Werke noch in „Auserlesenen Briefwechsel“ (m. e. Skizze s. Lebens in der Einleitung) durch Friedr. v. Roth, Leipz. 1825—1827, veröffentl. worden, der Briefwechsel zw. Goethe u. J. durch Max Jacobi, Lpz. 1846, der zwisch. Herder und J. von H. Düntzer in „Herders Nachlass“, Bd. II, S. 248—322, der zwischen Hamann und J. durch C. H. Gildemeister, Gotha 1868 (als 5. Band von „H.s Leben und Schriften“), die Briefe J.s an F. Bouterwek aus den Jahren 1800—1819 durch W. Meyer, Göttg. 1868, noch and. Briefe durch Rud. Zöppritz in der Schrift: Aus „Jacobis Nachlass“, Lpz. 1869. Über Jacobi handeln: Schlichtegroll, v. Weiller und Thiersch, Jacobis Leben, Lehre und Wirken, München 1819. J. Kuhn, Jacobi und die Philos. seiner Zeit, Mainz 1834. C. Roessler, De philosophandi ratione F. H. Jac., Jenae 1848. Ferd. Deycks, F. H. Jacobi im Verhältn. z. s. Ztgenoss., bes. zu Goethe, Frankf. a. M. 1849. H. Fricker, D. Philos. des F. H. Jacobi, Augsburg 1854. F. Ueberweg über F. H. J., in Gelzers prot. Monatsbl., Juli 1858. F. Wiegand, Z. Erinnerung an den Denker F. H. J. u. s. Weltansicht, Worms, Progr. 1863. Chr. A. Thilo, F. H. Jacobis Ansichten von den göttlichen Dingen, in der Ztschr. f. exacte Philos., Bd. VII, Lpz. 1866, S. 113—173. Eberhard Zirngiebl, F. H. J.s Leben, Dicht. und Denk., ein Beitrag z. Gesch. d. deutsch. Litt. u. Phil., Wien 1867. F. Harms, üb. d. Lehre von F. H. Jacobi, Berl. 1876. Jul. Lachmann, E. H. Jacobis Kantkritik, I.-D., Halle 1881. W. Busch, D. Erkenntnistheorie F. H. J.s, Diss., Erlang. 1892. A. Beyer, D. Philosophie Fr. H. J.s nach s. Schr.: D. Hume üb. d. Glauben, Pr., Bremen 1892. L. Lévy-Bruhl, J. et le Spinozisme, Rev. philos., 1894; ders., La philosophie de J., Par. 1894. N. Wilde Fr. H. J., Diss., New-York 1894. Hassenkamp, Der Düsseldorf. Philosoph Frdr. Hnr. J. u. sein Heim in Pempelfort, Düsseldorf. 1898. F. A. Schmidt, F. H. J.s Religionsphilosophie, Hdlb. 1905. R. Kuhlmann, D. Erkenntnis. Fr. H. J.s, e. Zweiwahrheitentheorie dargest. u. krit. unters., Lpz. 1906.

Herders philosophische Schriften sind folgende: Abhandl. üb. d. Ursprung der Sprache, Berl. 1772, 2. Aufl. 1789; Auch eine Philos. der Gesch. der Menschheit, Riga 1774; Vom Erkennen und Empfinden der menschl. Seele, Riga 1778; Ideen zur Philos. der Gesch. der Menschheit (unvollendet), 4 Theile, Riga 1784—1791 u. öft., mit Einleitung und Anmerk. hrsg. von Julian Schmidt, in der Biblioth. d. dtsh. Nationallit. d. 18. Jahrh., Bd. 23—25, Lpz. 1869; Gott, einige Gespräche, Gotha 1787, auf dem Titel der 2. Aufl., 1800, als Gespr. üb. Spinozas System bezeichnet; Briefe zur Beförderung der Humanität, 1793—1797; Verstand

und Erfahrung, Vernunft u. Sprache, eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft, Lpz. 1799; Kalligone, Lpz. 1800; Adrastea 1809. Die gesamten Werke H.s sind erschienen in 45 Bdn., Stuttg. 1805—1820; 3. Abtheil. 15 Bde. zur Philos. und Gesch., dann noch zweimal ebendas. Neuerdings sind sie sorgfältig u. kritisch herausgeg. v. B. Suphan 1877—1889, 31 Bde. H.s Ausgewählte WW. v. Suphan u. Redlich, Berl., Bd. 1—4, 1884—1887. Herders Ideen, zusammengestellt v. Frdr. v. d. Leyen (Erzieher zu deutscher Bildung, 1. Bd.) Jena 1904.

Eine vortreffl. Biographie H.s hat R. Haym geschrieben: H. nach sein. Leben u. seinen Werken, 2 Bde. 1877—1885. Von sonstigen Schriften über ihn seien hier erwähnt: A. Hun. Erdmann, H. als Religionsphilos., Marburger I.-D., Hersfeld 1866. A. Kohut, H. u. d. Humanitätsbestrebungen der Neuzeit, Berl. 1870. Aug. Werner, H. als Theologe, Berl. 1871. E. Melzer, H. als Geschichtsphilosoph mit Rücks. auf Kants Recens. von Herders Ideen zur Gesch. der Menschh., Neisse 1872. Rich. Schornstein, H. als Pädagoge, Progr., Elberf. 1872. J. Roth, H.s Metakrit. u. ihre Beziehung. z. Kant, 1873. Über H.s Metakritik s. ob. S. 322 die Arbeit von Otto Michalsky. Gust. Frank, H. als Theologe, in: Ztschr. f. wissenschaftl. Theol., 17. Jahrg. 1874, S. 250—263. J. Egermann, H.s Anschauungen üb. d. Geschichtsunterricht an Gymnasien, Progr., Hernals 1874. Joret, Herder et la renaissance littéraire en Allemagne. Paris 1875. F. v. Bärenbach, H. als Vorläufer Darwins u. der modernen Naturphilosophie, Berl. 1877. Wilh. Fischer, H.s Erkenntnissl. u. Metaphys., Lpz. I.-D., Salzwedel 1878. Rich. Kirchner, Entsteh., Darstell. u. Krit. der Grundgedanken von H.s Ideen u. s. w., I.-D., Lpz. 1881. Ferd. Jac. Schmidt, H.s pantheist. Weltansch., Berl. 1888. Fr. Kunz, Bekämpfung u. Fortbild. Lessingscher Ideen bei H., Pr., Teschen 1888. Mor. Kronenberg, H.s Philosophie, Heidlbr. 1889. Gust. Hauffe, H. in s. Ideen zur Philos. d. Gesch. der Menschh., Borna 1890. H. Vesterling, H.s Humanitätsprincip, Diss., Halle 1890. Eug. Kühnemann, H.s Persönlichkeit in sein. Weltanschauung, Berl. 1893; ders. H.s letzter Kampf geg. Kant, in: Studien zur Litteraturgesch. Mich. Bernays gewidmet, Hamb. u. Lpz. 1893, S. 135—155; ders. H.s Leben, München 1895, namentlich daselbst das Capitel: Herder, Kant, Goethe. Anna Tumarkin, H. u. Kant, Berner Studien zur Philos. u. ihrer Gesch., Bern 1896. Johs. Grundmann, D. geograph. u. völkerkundl. Quellen u. Anschauung. in H.s „Ideen zur Ph. d. Gesch. der Menschh.“, Berl. 1900. A. Richter, D. psychologischen Grundlagen in der Pädagogik H.s, Diss., Lpz. 1900. C. Jaskulski, Ueb. den Einfluss der vorkritisch. Aesthetik Kants auf H., Ztschr. f. österr. Gymn., 1900, S. 193—222. Frdr. Max Bruntsch, D. Ideen der Entwickel. b. H. (v. geographischen Gesichtspunkten aus betrachtet), Leipziger Diss., 1904. O. Hänsel, D. Einfluß Rousseaus auf d. philos.-pädagogisch. Anschauung. H.s, Diss., Lpz. 1902. Louis Göbel, Herder u. Schleiermachers Reden üb. d. Relig., Gotha 1904. H. Götz, War H. ein Vorgänger Darwins? ebd., 26, 1902. Th. Genthe, D. Kulturbegr. b. H., Diss., Jena 1902. P. Barth, Zu H.s 100. Todestage, Vjahrsschr. f. w. Ph., 27, 1903, S. 429—451. W. Übele, H. u. Tetens, A. f. G. d. Ph., 18, 1905, S. 216—249. Saunders, Herder, The Hibbert Journ., II, 1904. G. Jacoby, H.s Kalligone u. ihr Verh. zu Kants Kr. der Urteilskraft. Die Probleme der Kalligone u. K.s Krit. der U., Diss., Berl. 1906. Horst Stephan, H.s Philosophie (Stücke a. H.s Schriften), Lpz. 1906.

Die sämtlichen WW. Jean Paul Richters sind öfters herausgegeben, so in der Hempelschen Sammlung, Berl. 1879, in „Kürschners Nationalliteratur“ von P. Nerrlich, Stuttg. 1882 ff.

Von Schriften, die sich auf J. P. beziehen, sind hier zu erwähnen: Otto Spazier, J. P. Fr. R. E. biograph. Commentar zu s. WW., 5 Bde., Lpz. 1833. P. Nerrlich, J. P. Sein Leben und s. WW., Berl. 1889. Jos. Müller, D. Seelenlehre J. P.s, Diss., Erl. 1894; ders., J. P. u. seine Bedeut. f. d. Gegenwart, Münch. 1894; ders., J. P.s Litterarischer Nachlass, Euphorion III, 1899, 3 u. 4 s.; ders., J. P.s philosophischer Entwicklungsgang, A. f. G. d. Ph., XIII, 69, 200—234, 361—401; ders., Jean Pauls Studien, Münch. 1900. R. v. Koeber, J. P.s Seelenlehre, Schriften der Gesellsch. f. psychol. Forsch., 5. Heft. W. Hoppe, das Verhältn. J. P.s zur Philosophie seiner Zeit, Diss., Lpz. 1901. Frdr. Reuter, D. psychologische Grundlage v. J. P.s Pädagogik, Leipz., Diss., Borna 1901. Vgl. auch das S. 229 erwähnte Werk von J. H. Witte.

Jak. Friedr. Fries' hauptsächliche philosophische Schriften sind: Reinhold, Fichte und Schelling, Lpz. 1803; Philos. Rechtslehre u. Krit. aller positiv. Gesetzgebung, Jena 1804; System der Philos. als evidenter Wissenschaft, Lpz. 1804;

Wissen, Glaube und Ahndung, Jena 1805, neu hrsg. v. Leonh. Nelson, Göttingen 1905; Neue Kritik der Vernunft, 3 Bde., Heidelb. 1807, 2. Aufl. 1828—1831; Syst. d. Logik, Heidelb. 1811, 2. Aufl. 1819, 3. Aufl. 1837; Von deutsch. Philos., Art u. Kunst, ein Votum für Jacobi gegen Schelling, Heidelb. 1812; Handb. d. prakt. Philos., 1. Th. Ethik od. d. Lehren d. Lebensweissh., Hdlb. 1818, 2. Th. Religionsphilos. u. d. Weltzwecklehre, Hdlb. 1832; Handbuch der psych. Anthropologie, 2 Bde., Jena 1820 u. 1821, 2. Aufl. 1837—1839; Mathemat. Naturphilos., Heidelb. 1822; Julius u. Euagoras, ein philos. Roman, Heidelb. 1822; System der Metaph. Heidelb. 1824; Gesch. der Philos., dargestellt nach den Fortschritten ihrer wissenschaftl. Entwicklung, 2 Bde., Halle 1837—1840. — Sein Leben aus seinem handschr. Nachlass dargestellt von Ernst Ludw. Theod. Henke (seinem Schwiegersohn) Leipzig 1867. M. J. Schleiden, Jac. Fr. Fries, der Philos. u. Naturforscher, in: Westermanns Monatsh., Juni 1857. F. v. Wangenheim, K.s Vertheidigung geg. Fries, I.-D., Halle 1876. Grapengiesser, K.s Krit. d. r. V. und deren Fortbildung durch J. F. Fries, Jena 1882. Herm. Strassosky, J. Fr. Fries als Kritiker der Kantisch. Erkenntnisstheorie. Eine Antikritik, Hamb. 1891. E. Rausch, Religion u. Aesthetik b. J. Fr. Fries, Eine Darstellung seiner relig. aesthet. Weltanschauung u. ihrer Weiterentwicklung in Philos. u. Theol., Diss., Lpz. 1898. Herm. Leser, Zur Methode der kritisch. Erkenntnisstheorie in besonder. Berücksichtigung des Kant-Fries'schen Problems, Dresd. 1900, s. auch b. Kant unter der Litteratur v. 1900. Th. Elsenhans, Das Kant-Fries'sche Problem. Habilit. Schr., Heidelb. 1902; ders., D. anthropologische Vernunftkritik von J. Fr. Fries. Extrait des Comptes rendus du II. Congrès intern. de Philos., Genève, Sept. 1904; ders., Fries u. Kant. Ein Beitrag zur Geschichte und zur systemat. Grundleg. der Erkenntnisstheorie. I. Histor. Teil. J. Fr. Fries als Erkenntniskritiker u. s. Verhältnis zu Kant, Giessen 1906. J. Grape, D. Prinzipien der Ethik b. Fries u. ihr Verhältnis zu den Kantischen, Diss., Lpz. 1903. Bliedner, Philosophie der Mathematik b. Fries, Pr., Coburg 1904. A. Kramer, Fr. u. s. Verhältn. zu Jacobi, Diss., Erlang. 1904. K. M. Töschmann, D. Wertproblem b. Fries, Diss., Jena 1905. Ludw. Hennig, D. Fries'schen Lehren v. d. Naturtrieben u. d. Organismen, Rost, Diss., Berl. 1906. S. auch K. Holtzmann, D. Entwickel. des ästhetisch. Religionsbegr., in: Ztschr. f. wissensch. Th. 1876. Üb. Friesens Verhältn. zu Fichte, Schelling u. Hegel s. K. Fischers S. 390 zitierte Abhandlung üb. die beiden kantischen Schulen in Jena.

Sal. Maimon betreffen die Schriften: Sal. Maimons Lebensgesch. von ihm selbst geschrieben u. herausgeg. v. K. P. Moritz, Berl. 1792. S. Jos. Wolff, Maimoniana 1813. J. H. Witte, Salom. Maimon. Die merkwürdigen Schicksale und die wissenschaftliche Bedeutung eines jüdisch. Denkers aus der kantischen Schule, Berl. 1876. R. Zimmermann, Der „Jude“ Kants, Deutsche Revue, 1878 f. Arvrède Barisse, Un Juif polonais, S. M., Rev. des deux m., 1889, 5, S. 771—802. A. Möltzner, S. M.s erkenntnisstheoret. Verbesserungsversuche d. Kant. Ph., Diss., Greifswald 1890. Ludw. Rosenthal, S. M.s Vers. üb. d. Transscendentalph. in s. Verh. z. Kants transsc. Aesthetik u. Analytik, Ztschr. f. Ph., 102, 1893, S. 233 bis 302. S. Rubin, D. Erkenntnisstheorie M.s u. ihr Verhältn. z. Cartesius, Leibniz, Hume u. Kant, Berner Stud. zur Philos. u. ihrer Gesch., Bern 1897. J. Böck, D. Ethik M.s, Diss., Würzb. 1897.

Üb. Beck s. Wilh. Dilthey, Acht Briefe Kants an J. S. B., worin: J. S. B. u. s. Stellung in d. transscendentalphilos. Bewegung, A. f. G. d. Ph., II, S. 592 bis 656, auch wertvolle Bemerkung. üb. Reinhold, G. E. Schulze, Jacobi, Fichte, Maimon. Max Ernst Mayer, D. Verhältn. des S. B. zu Kant, Heidelb. 1896.

Unter den Gegnern Kants stehen auf dem lockeschen Standpunkte namentlich Christ Gottl. Selle (Mediziner u. Philosoph 1748—1800; Philos. Gespräche, Berl. 1780, Grundsätze der reinen Philos., Berl. 1788) und Adam Weishaupt (geb. 1748, erster weltlicher Lehrer des Kirchenrechts zu Ingolstadt, wegen seines Freimuts und als Stifter des kosmopolitischen Illuminatenordens vielfach angefeindet, lebte seit 1785 in Gotha, gest. 1830. Seine hauptsächlichen philosophischen Schriften sind: Ueb. Materialism. u. Idealism., Nürnberg. 1786; 2. Aufl. 1788; Zweifel üb. d. kantisch. Begriffe von Zeit u. Raum, Nürnberg. 1787; Ueb. d. Gründe u. Gewissh. der menschl. Erkenntn., Nürnberg. 1788; Ueb. Wahrheit u. sittl.

Vollkommenh., 3 Bde., Regensb. 1793—1797, s. J. Bach, Ad. W. als Gegner v. I. Kant, Hist. polit. Blätter, 1901, S. 94—114), teilweise auch die Eklektiker Joh. Ge. Hnr. Feder (s. ob. S. 244) und G. A. Tittel (1739—1816, Erläuterungen der theoret. u. prakt. Philos. nach Feders Ordnung, 6 Theile, Frkf. a. M. 1783—1786; Ueb. K.s Moraleureform, Frkf. u. Lpz. 1786; Kantische Denkformen oder Kategorien, Frkf. a. M. 1787) und der Historiker der Philosophie Tiedemann, der in seinem Theätet (s. ob. S. 244) die objektiv-reale Gültigkeit der menschlichen Erkenntnis verteidigt; doch enthalten die Argumente der letzteren auch leibnizische Gedanken. Zu den selbständigsten Bekämpfern des kantischen Kritizismus gehört Garve (s. ob. S. 243), der die S. 302 f. erwähnte Rezension für die Götting. gel. Anzeigen schrieb. Später hat derselbe (bei seiner Übersetzung der aristotelischen Ethik) die kantische Moralphilosophie einer eingehenden und noch heute sehr beachtenswerten Prüfung unterworfen. S. Alb. Stern, Ueb. d. Beziehungen Chr. G.s zu Kant nebst mehreren bisher ungedruckten Briefen Kants, Feders u. Garves, I.-D., Lpz. s. a.

Unter den gegen Kant auftretenden Leibnizianern sind die bedeutendsten Eberhard (s. ob. S. 242), gegen den Kant selbst sich in der Abhandlung „Ueber eine Entdeckung“ usw. verteidigt hat (s. E. O. Ferber, D. philos. Streit zwisch. I. Kant u. J. A. E., Diss., Giessen 1894), und Joh. Chr. Schwab (1743—1821), der Verfasser einer von der Berl. Akad. d. Wissensch. gekrönten Preisschrift üb. d. Frage: „Welche Fortschritte hat d. Metaph. seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Dtschl. gemacht!“ zugleich mit d. Preisschriften der Kantianer K. L. Reinhold und Joh. Hnr. Aicht, hrsg. von der Akad. der Wiss., Berl. 1796. Auch der in der Literatur zu diesem Paragraphen gen. Historiker Eberstein polemisiert vom leibniz-wolffschen Standpunkte aus gegen den Kantianismus. Zu erwähnen ist hier auch wieder Ernst Platner (s. ob. S. 242), der in neuester Zeit unverdient häufige Behandlung erfahren hat. Während er sich auf dem theoretischen Gebiete, abgesehen von einigem besonders die Stammbegriffe Betreffenden, skeptisch ablehnend gegen Kant verhielt, neigte er sich in der Moral ihm später vielmehr zu.

Herders Metakritik fand bei der ungerechtfertigten Bitterkeit ihres Tones und bei dem geringen Verständnis für die neuen Probleme und für die ganze Bedeutung Kants wenig Beachtung und kaum mehr seine gegen die Kritik der Urteilskraft gerichtete Kalligone. Die Untersuchungen Kants in der transzendentalen Analytik nannte er im vollsten Mißverständnis und in unbegreiflicher Überhebung „öde Wüsten voll leerer Hirngeburten im anmaassendstem Wortnebel“. Gegen die Metakritik schrieb Kiesewetter, s. ob. S. 317. Herder war gegen Kant gereizt worden durch Kants Rezension der Ideen zur Philos. der Gesch. der Menschheit, die in der Jenaer Literaturzeitung erschienen war. Der Skeptiker Gottlob Ernst Schulze (1761—1833) unterwirft in seinen Schriften: Grundriss der philosoph. Wissenschaften, 2 Bde., Wittenb. u. Zerbst 1788 u. 1790; Aenesidemus oder üb. d. Fundamente der v. Reinhold gelieferten Elementarphilos., nebst e. Vertheidigung des Skepticismus geg. d. Anmaass. d. Vernunftkritik, 1792 (anonym erschienen; der Verf., nachdem er bekannt, daher Aenesidemus Schulze genannt); Kritik der theoretisch. Philosophie, 2 Bde., Hamb. 1861, die kantische und reinholdsche Doktrin einer scharfsinnigen Kritik. Das kräftigste seiner Argumente kommt mit dem schon früher von Fr. H. Jacobi aufgestellten überein, daß der für das kantische System notwendige Begriff der Affektion nach eben diesem System unmöglich sei. G. E. Schulze näherte sich später (Encyclopädie der philos. Wissenschaften, Götting. 1824; Ueb. d. menschl. Erkenntnis, Götting. 1832) immer mehr Jacobi.

Unter den Anhängern Kants und Vertretern seiner Doktrin hat der Hof-

prediger und Professor der Mathematik zu Königsberg, Johannes Schultz,*) Erläuterungen ü. d. Herrn Prof. Kant Kritik d. rein. Vernunft veröffentlicht, die Kants vollen Beifall hatten, und später eine Prüfung der Kantischen Krit. d. rein. Vernunft (s. ob. S. 305). Die „Erläuterungen“ hat Tissot Paris 1865 ins Französ. übersetzt. Ldw. Hnr. Jacob (1759—1827, zuletzt Prof. in Halle) hat in seiner „Prüf. der Mendelssohnschen Morgenstunden“, Leipz. 1786, die theoretischen Beweise Mendelssohns für das Dasein Gottes von dem Standpunkte des kantischen Kritizismus aus bestritten (s. ob. S. 290) und manche andere Werke im kantischen Sinne geschrieben, so Prolegomena zur praktischen Philosophie, 1787, Kritische Anfangsgründe zur allgemeinen Metaphysik, 1788, Grundriss der Erfahrungseelenlehre, 1791, 4. Aufl. 1810, Philosophische Sittenl., 1794, Philosophische Rechtsl., 1795. Humes Treatise on human nature hat er übersetzt, 1790 f., ebenso Cabanis' berühmtes Werk *Rapports du physique et du moral de l'homme*, unter dem Titel: Ueber die Verbindung des Physischen und Moralischen im Menschen, 2 Bde., 1808. Der Übersetzung des letzteren Werks hat er eine Abhandlung vorausgeschickt: „Ueber die Grenzen der Physiologie und der philosophischen Anthropologie“, in der er Cabanis lobt, weil er mit größter Sorgfalt alle metaphysischen Spinnweben vermieden und sich ganz und gar an die Erfahrung gehalten habe. Dagegen tadelt er, daß Cabanis zu materialistisch gesinnt sei, namentlich daß er die seelischen Zustände selbst für körperliche halte, daß er zwischen Vorstellungen, Willensbestimmungen gleich Gehirnveränderungen setze. Karl Chrstn. Erh. Schmid (1761—1812), der in der Folge eine Reihe von Lehrschriften verfaßt hat, ließ 1786 einen Grundriss d. Krit. d. rein. Vernunft. nebst e. Wörterb. zum leichteren Gebrauch der kantischen Schriften erscheinen. In den späteren Aufl. des Wörterbuchs verteidigt Schmidt die kantische Doktrin gegen den jacobischen, aus der „Affektion“ entnommenen Einwurf durch die Bemerkung, es sei dabei „alles Oertliche und Räumliche beiseite zu setzen“, was zwar richtig ist, aber auch von der Zeitlichkeit und Kausalität gelten muß wodurch dann der Begriff der Affektion sich völlig aufhebt. Der jacobische Einwurf bleibt demnach unwiderlegt. Gottlieb Benjam. Jäsche (1762—1824, starb als Prof. d. Philos. in Dorpat), den Kant selbst mit der Herausgabe seiner Logik beauftragte (s. ob. S. 307), war zuerst unbedingter Anhänger Kants, so in seinen Schriften über reinen Naturalismus, 1790, Versuch eines fasslichen Grundrisses der Rechts- und Pflichtenlehre, 1796, Stimme eines Arktikers über Fichte und sein Verfahren gegen die Kantianer, 1799. Später versuchte er eine Verschmelzung der Ansichten Friesens und Jacobis mit denen Kants. Werke dieser Richtung sind: Einleitung zu einer Architektonik der Wissenschaften, 1816, Grundlinien der Ethik oder philosophischen Sittenlehre, 1824, Kurze Darstellung der philos. Religionslehre, 1825 und das schon oben bei Spinoza erwähnte Werk: Der Pantheismus nach sein. verschiedenen Hauptformen, 3 Bde., Berl. 1826—32.

Durch Karl Leonh. Reinholds (geb. 1758 zu Wien zuerst bei den Jesuiten erzogen, dann Wielands Mitarbeiter am Deutschen Merkur, später dessen

*) Die Schreibung des Namens dieses Kantianers schwankt zwischen Schultz und Schulze. Auf dem Titelblatte der „Erläuterungen“ steht Schulze; er selbst hat sich der ersteren Schreibart bedient. J. Schultz hat er sich unterzeichnet in einem (in Reickes Besitz befindlichen) Briefe an Borowski vom 10. Mai 1799, worin er diesem für Mitteilungen über den fichteschen Atheismus-Streit dankt und Fichte anwünscht: „Unser Gott, dem wir beide ferner allein vertrauen wollen, wolle ihm weiter helfen, denn der seinige taugt nichts!“ In das Königsberger Universitäts-Album sind von ihm im Sommer 1802 Studenten immatrikuliert worden „rectore academiae Joanne Schultz, S. R. M. concionatore aulico Mathematicum Professore ordinario“.

Schwiegersohn, seit 1787 Professor in Jena und zuletzt in Kiel, gest. 1823) populär gehaltene „Briefe üb. die kantische Philos.“ (im Deutschen Merkur 1786—1787), in neu verm. Aufl. Leipzig 1790—1792) fand der Kritizismus Eingang in das Bewußtsein weiterer Kreise: Reinholds Berufung zum Professor der Philosophie in Jena machte Jena zu einem Zentralpunkt des Studiums der kantischen Philosophie. Die Jena'sche Allg. Litteraturzeitung (gegründet 1785, redigiert von Schütz und Hufeland) ward bald das einflußreichste Organ des Kantianismus. In seinem „Versuch e. neu. Theorie des menschl. Vorstellungsvermöög.“, Jena 1789 (welchem als Vorrede die kurz vorher schon im Deutschen Merkur ersch. Abhdlg. „üb. die bisher. Schicksale d. kantisch. Phil.“ beigefügt ist), versucht Reinhold, die beiden Stämme der Erkenntnis als Äste des einen Vorstellungsvermögens darzustellen und für die kantische Doktrin eine neue Basis zu gewinnen, die er jedoch (ebenso wie Schopenhauers Satz: kein Objekt ohne Subjekt) selbst später als unzureichend erkannt hat. Er findet diese in dem Satze, der das Bewußtsein ausdrücke: „Im Bewusstsein wird die Vorstellung vom Vorstellenden und Vorgestellten unterschieden und auf beides bezogen“; auf den Unterschied und den Zusammenhang zwischen den drei Bestandteilen des Bewußtseins lasse sich der Begriff von Vorstellung gründen und aus diesem die ganze kritische Philosophie so ableiten, daß das, was bei Kant Grund und Beweis sei, als Folge vorkomme. Als er den Standpunkt der „Elementarphilosophie“, wie er seine Lehre nannte, da sie das Fundament des Wissens geben sollte, verlassen hatte, näherte er sich der Lehre Bardilis, die er jedoch auch bald wieder aufgab. Zumeist auf dem Gebiete der Ästhetik hat Friedr. Bouterwek (1766—1828; Idee einer Apodiktik, Halle 1799; Aesthetik, Leipz. 1806 u. ö.) sich verdient gemacht. In seiner Apodiktik stellt er ein System des absoluten „Virtualismus“ auf. Durch die Selbsterkenntnis erfassen wir uns als wollende Wesen, d. h. als lebendige Kräfte, als solche müssen wir auch die Dinge außer uns ansehen. Das Unbedingte, in dem wir sind, ist die virtuelle Einheit aller Kräfte. Später, namentlich in seiner „Religion der Vernunft“, Götting. 1824, näherte er sich den Anschauungen Jacobis.

Auf dem Gebiet der Religionsphilosophie haben Bedeutung Karl Hnr. Heydenreich (1764—1801, 1789—1798 Prof. d. Philos. in Leipzig), Natur u. Gott nach Spinoza, Lpz. 1788; Betrachtungen üb. d. Philosophie der natürl. Rel., 2 Bde., Lpz. 1790—1791; System des Naturrechts nach krit. Principien, 2 Bde., Lpz. 1794 bis 1795; s. üb. ihn K. Gottl. Schelle, H.s Charakteristik, Lpz. 1802; Geo. Müller, K. Hnr. Heydenreich als Universitätslehrer u. Kunsterzieher (Philos. Abhandlung. Max Heinze zum 70. Geburtst. gewidmet v. Freunden u. Schülern, Berl. 1905, S. 183—260, wo auch weitere Literatur); Joh. Heinr. Tieftrunk (1760—1837), der auch in seiner „Denklehre in rein deutschem Gewande“, 2 Bde., Halle u. Lpz. 1825—1827, durch eine Reinigung der philos. Sprache der Philosophie aufzuhelfen suchte; die verschiedenen Rationalisten Jul. Aug. Ludw. Wegscheider, Paulus (s. K. A. v. Reichlin-Meldegg, Heinr. Eberh. Gottlob Paulus u. s. Zeit, 2 Bde., Stuttg. 1853), Röhr und andere. Der theologische Rationalismus ist aus einer Vermischung kantischer Ansichten mit denen der Aufklärung hervorgegangen. Auf dem Gebiete der Rechtsphilosophie sind zu nennen Joh. Heinr. Abicht (1762 bis 1804), Heydenreich, Joh. Christoph Hoffbauer (1766—1827), Krug und andere, auf dem der Logik Kieseewetter, Krug, Hoffbauer, Fries, Joh. Gebh. Ehrenr. Maass (1766—1823) u. a., auf dem der Psychologie Maas, Fries, Hoffbauer, auf dem der Geschichte der Philosophie namentlich Tennemann und Buhle. Wilh. Traug. Krug (1770—1842) hat sich besonders durch Popularisierung kantischer Philosopheme verdient gemacht. Er hat von 1805—1809 in Königsberg gelehrt, danach in Leipzig. Sein verdienstliches allgem. Handwörterb.

d. philos. Wissenschaften ist Leipzig 1827—1834, 2. Aufl. 1832—1838, erschienen. Namentlich in seinem Organon der Philosophie, Meissen 1801, entwickelte er seinen „transscendentalen Synthetismus“, nach welchem es in unserem Bewußtsein eine ursprüngliche transzendente Synthesis zwischen dem Idealen und Realen, zwischen dem denkenden Subjekt und der gegenüberstehenden Außenwelt, zwischen Wissen und Sein gibt, die anerkannt werden muß, aber nicht weiter zu erklären ist. Denn um sie zu erklären, müßte man von dem Einen oder dem Anderen anfangen und dadurch die Synthesis aufheben.

Um die Ästhetik hat sich Heydenreich verdient gemacht durch sein System der Aesthetik, Bd. 1, Lpz. 1790, und manche Aufsätze. Er rühmt sich der Übereinstimmung mit Kant und tritt schon mit Entschiedenheit für die ästhetische Erziehung der Jugend ein, da die Bildung des Geschmacks wesentlich zur Kultur gehöre.

Der geistvollste aller Kantianer war der Dichter Friedrich Schiller (11. Nov. 1759 bis 9. Mai 1805).

Schon früh hat Schiller sich mit philosophischen Schriften, insbesondere englischer Moralisten und Rousseaus, vertraut gemacht. Der philosophische Unterricht in der Karlsschule zu Stuttgart, den der unklare Eklektiker Jac. Friedr. von Abel (s. über ihn Fritz Aders, J. Fr. A. als Philos., Berl. 1893) erteilte, ruhte hauptsächlich auf der leibniz-wolffschen Doktrin. Sch. hat in der frühe entstandenen „Theosophie des Julius“ den leibnizischen Optimismus dem Pantheismus angenähert, ohne daß jedoch ein Einfluß Spinozas angenommen werden darf. Den letzten der „philosophischen Briefe“, in welchem sich ein kantischer Einfluß bekundet, hat nicht Sch., sondern Körner (1788) geschrieben. Im Jahre 1787 las Schiller die der Geschichtsphilosophie angehörenden Aufsätze Kants in der Berl. Monatsschr. und eignete sich daraus die Idee teleologischer Geschichtsbetrachtung an, die auf seine historischen Arbeiten von wesentlichem Einfluß geworden ist. Erst seit 1791 studierte Sch. Kants Hauptwerke und zwar zuerst die Kritik der Urteilskraft; zugleich förderten ihn Diskussionen mit eifrigen Kantianern im Verständnis der kantischen Doktrin. Einigen, jedoch verhältnismäßig sehr geringen Einfluß gewann auf ihn bereits im Jahre 1794 die fichtesche Spekulation. Die Vorrede zur „Braut von Messina“ enthält (insbesondere in dem Satze: das Poetische liegt in dem Indifferenzpunkte des Ideellen und Sinnlichen, der jedoch der Sache nach auf Schillers Auffassung des „ästhetischen Zustandes“ in den „Briefen über ästhetische Erziehung“ beruht) einen Anklang an die schellingsche Doktrin. Schiller war geneigt zu glauben, daß eine Fortbildung der Philosophie durch Schelling erfolgt sei, gestand jedoch (in einem Brief an Schelling vom 12. Mai 1801), nachdem er die ersten Sätze des „transscendentalen Idealismus“ gelesen hatte, nur die dogmatischen Irrtümer glücklich beseitigt zu finden, aber nicht zu ahnen, wie Schelling sein System positiv aus dem Satze der Indifferenz herausziehen werde. Von Schillers philosophischen Abhandlungen aus seiner kantianischen Periode gehört zu den bedeutendsten die „Ueb. Anmuth und Würde“, verfaßt 1793, worin der sittlichen Würde als der Erhebung des Geistes über die Natur die sittliche Anmut als die Harmonie zwischen Geist und Natur, Pflicht und Neigung, ergänzend zur Seite gestellt wird. Er bekämpft hier die Härte, mit welcher Kant die Idee der Pflicht gelehrt hatte, da diese Strenge alle Grazien davonscheuche und einen schwachen Verstand leicht versuchen könne, die moralische Vollkommenheit in einer finstern und mönchischen Asketik zu suchen. Kant verteidigt sich dagegen damit, daß durch Rücksicht auf die Grazien, die im Gefolge der Tugend seien, sich der Eudämonismus gar zu leicht ein-

schleichen könne (in einer Note zur 2. Aufl. seiner „Relig. innerh. d. Grenzen d. bl. Vnft.“).

Die 1793–95 ausgearbeiteten „Briefe üb. ästhet. Erziehung“ empfehlen die ästhetische Bildung als den geeignetsten Weg der Erhebung zur sittlichen Gesinnung. Es soll der empirische Mensch den idealischen, der ihm immanent ist, realisieren. Der Staat, welcher die höchste Form ist, in der dies geschehen kann, genügt hierzu nicht ohne die Kunst, die das Schöne verwirklicht. In der Schönheit allein werden die Ansprüche des geistigen und des sinnlichen Menschen befriedigt. Der Spieltrieb, d. h. die künstlerische Tätigkeit, verbindet den niederen Stofftrieb, das sinnliche Begehren, mit dem höheren Formtrieb, und der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Wortes Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt. So vereinigt das Schöne die beiden Grundtriebe zur Harmonie. Die Abhandlung „über naive und sentimentalische Dichtung“ (1795–96) vermittelt die Ästhetik mit der Geschichtsphilosophie, indem Sch. hier durch die Begriffe: natürliche Harmonie, Erhebung zur Idee und wiedergewonnene Einheit des Ideellen mit der Realität des Geistes und der Kultur mit der Natur, ebensowohl die verschiedenen Formen der Dichtung überhaupt und der Richtungen der Dichter (wie dieselben in Goethe und Schiller selbst sich repräsentiert fanden), als auch die Bildungsform des hellenischen Altertums und die der Neuzeit, insbesondere den Typus der antiken und der modernen Dichtung, charakterisiert.

In seinen philosophischen Gedichten verlegt Schiller zwar das Reich der Ideale, wo die reinen Formen wohnen, in das Gebiet der Phantasie, aber gesteht ihm eine das Irdische überwältigende Kraft zu und sieht in der Erhebung zu ihm eine Art „ästhetischer Erlösung“. Zugleich ist ihm der Glaube an gewisse Ideen und Ideale unentbehrlich. „Du mußt glauben, du mußt wagen“; „der Mensch ist frei geschaffen, ist frei — und die Tugend sie ist doch kein leerer Schall — und ein Gott ist, ein heiliger Wille lebt —. Ob Alles im ewigen Wechsel kreist, es beharret im Wechsel ein ruhiger Geist.“ Wahn ist dagegen, daß, „dem ird'schen Verstand die Wahrheit je wird erscheinen. — Es ist dennoch das Schöne, das Wahre! Es ist nicht draußen, da sucht es der Tor; es ist in dir, du bringst es ewig hervor.“

Goethe konnte als umfassender Geist der Philosophie nicht fern bleiben, wenn er auch, seinem innersten Wesen nach Künstler, kein Bedürfnis fühlte, sich zu einem philosophischen System bestimmt zu bekennen, oder sich gar selbst ein solches zu bilden. Wie bekannt er mit der Entwicklung der Philosophie war, sieht man aus seiner erst neuerdings mehr gewürdigten Geschichte der Farbenlehre, in der er treffende Charakteristiken von verschiedenen, auch weniger hervortretenden Denkern gegeben hat, z. B. von Roger Bacon. Sodann finden sich in seinen Schriften zahllose philosophische Gedanken, so in den Sprüchen in Prosa, auch manche kürzere philosophische, sehr beachtenswerte Aufsätze, z. B.: „Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt“, worin er seine erkenntnistheoretischen Ansichten darlegt, ferner: „Anschauende Urtheilskraft“, „Bedenken und Ergebung“ u. a. Zeitig schon fühlte sich Goethe in seinem Denken Spinoza verwandt, dessen „grenzenlose Uneigennützigkeit“, die aus jedem seiner Sätze hervorleuchte, auf ihn tiefen und nachhaltigen Eindruck machte. In Spinozas System fand er Beruhigung seiner Leidenschaften (s. schon ob. S. 156); die „Gott-Natur“ ist sein Glaubensbekenntnis, die Natur ist alles. „Sie belohnt sich selbst und bestraft sich selbst, erfreut und quält sich selbst. Sie ist rauh und gelinde, lieblich und schrecklich, kraftlos und allgewaltig. Alles ist immer da in ihr, Ver-

gangenheit und Zukunft kennt sie nicht. Gegenwart ist ihr Ewigkeit. — Sie ist ganz und doch immer unvollendet. So wie sie's treibt, kann sie's immer treiben. — Sie verbirgt sich in tausend Namen und Formen und ist immer dieselbe. Sie hat mich hereingestellt, sie wird mich auch herausführen. Ich vertraue auch ihr. Sie mag mit mir schalten. Sie wird ihr Werk nicht hassen. Ich sprach nicht von ihr. Nein, was wahr ist und was falsch ist, Alles hat sie gesprochen. Alles ist ihre Schuld, ist ihr Verdienst“ (Natur, um das Jahr 1780). Einen „nur von aussen stossenden Gott“ hat G. nie angenommen.

Von Schiller hielt Goethe früher u. a. auch dessen kantische Richtung fern, später aber bildete diese gerade ein Band zwischen den beiden großen Dichtern. Goethe lernte Kants Werke kennen und schätzen und zwar nicht erst durch Schiller, namentlich die Kritik der Urteilkraft und Kritik der reinen Vernunft, die er beide genauer studierte, ja aus denen beiden er uns noch erhaltene Auszüge angefertigt hat. Die Kritik der Urteilkraft hat ihm die philosophische Grundlage für sein „Schaffen, Thun und Denken“ gegeben. Er rühmt es als ein grenzenloses Verdienst unseres alten Kant um die Welt und auch um ihn selbst, „dass er in seiner Kritik der Urteilkraft Kunst und Natur nebeneinanderstellt und beiden das Recht zugesteht, aus grossen Principien zwecklos zu handeln“. (Brief an Zelter von 1830). Und nach 1831 schreibt er an Staatsrat Schultz: „Ich danke der kritischen und idealistischen Philosophie, dass sie mich auf mich selbst aufmerksam gemacht hat, das ist ein ungeheurer Gewinn; sie kommt aber nie zum Objekt; dieses müssen wir so gut wie der gemeine Menschenverstand zugeben, um am unwandelbaren Verhältniss zu ihm die Freude des Lebens zu geniessen.“ (S. Vorländer, Kantst., II, S. 200 ff.) Goethe war zu sehr anschauernder Natur, als daß er nicht den Gegenstand hätte unmittelbar ergreifen wollen, war sich aber doch des Einflusses kantischer Gedanken auf sich selbst deutlich bewußt. Der Unterschied zwischen Erfahrung und Idee wurde ihm durch Schiller erst recht deutlich. — Erwähnt sei noch, daß sich unter den Papieren Goethes im Goethe- und Schiller-Archiv eine „Kurze Vorstellung der Kantischen Philosophie von D. F. V. R.“ (von H. Vaihinger sicher enträtselt als Dr. Franz Volkmar Reinhard, Professor in Wittenberg, später Ober-Hofprediger in Dresden) in Abschrift findet, die sich Goethe Ende der achtziger Jahre vielleicht von dem Verfasser hatte anfertigen lassen. Diese kleine Schrift hat Vorländer in Kantstud., II, S. 213—216 zum Abdruck gebracht. S. auch Goethe-Jahrb., Bd. 19.

Friedr. Heinr. Jacobi (geb. am 25. Januar 1743 zu Düsseldorf, zu Genf insbesondere auch unter dem Einfluß des Physikers Lesage, gebildet, früh mit Spinozas Doktrin vertraut, Kaufmann, Beamter, Präsident der Akademie der Wiss. zu München, gest. am 10. März 1819 zu München), der Glaubensphilosoph, sucht gegenüber dem systembildenden philosophischen Denken die Unmittelbarkeit des Glaubens zur Geltung zu bringen. Er selbst bekennet: „Nie war es mein Zweck, ein System für die Schule aufzustellen; meine Schriften gingen hervor aus meinem innersten Leben, sie erhielten eine geschichtliche Folge, ich machte sie gewissermaassen nicht selbst, nicht beliebig, sondern fortgezogen von einer höheren, mir unwiderstehlichen Gewalt.“ Von eigentlicher objektiver Begründung kann bei ihm nicht die Rede sein, da seine Philosophie eine rein persönliche ist. Unter Jacobis Schriften sind hervorzuheben die philosophischen Romane: Allwills Briefsammlung, und: Woldemar, in welchen außer dem theoretischen Problem der Erkenntnis der Außenwelt insbesondere die moralische Frage nach dem Verhältnis des Rechtes und der Pflicht des Individuums zu der gemeingültigen Sittenregel diskutiert wird, ferner die Schrift üb. d. Lehre d. Spinoza, in Briefen an

Mos. Mendelssohn, Breslau 1785 u. ö., worin Jacobi ein von ihm mit Lessing am 6. und 7. Juli 1780 geführtes Gespräch mitteilt, in welchem dieser seine Hineigung zum Spinozismus bekannt haben soll (s. o. § 28), die Schrift: David Hume üb. d. Glauben, oder Idealism. u. Realism., Bresl. 1787, worin Jacobi auch sein Urteil über den Kantianismus äußert, das Sendschreiben an Fichte, Hamb. 1799, die Abhandlung üb. d. Unternehmen d. Kritizismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen, im III. Heft der Reinholdschen Beiträge z. leichteren Uebers. d. Zstds. der Philos. beim Anfange d. 19. Jahrh., Hamb. 1802, von den göttl. Dingen, Leipz. 1811 (gegen Schelling, dem Jacobi einen heuchlerischen Gebrauch theistischer und christlicher Worte im pantheistischen Sinne vorwirft). Den Spinozismus hält Jacobi für das einzige konsequente System, glaubt aber, daß es verworfen werden müsse, weil es den unabweisbaren Bedürfnissen des Gemütes widerstreite. Alle Demonstration führt nur zu dem Weltganzen, nicht zu einem extramundanen Welturheber; denn der demonstrierende Verstand kann immer nur von Bedingtem zu Bedingtem, nicht zum Unbedingten gelangen. Gottes Dasein beweisen würde heißen, einen Grund desselben aufzeigen, wodurch Gott zu einem bedingten Wesen werden würde (wobei Jacobi freilich die Bedeutung des indirekten Beweises, der von der Erkenntnis von Wirkungen zur Erkenntnis von Ursachen führen kann, unerörtert läßt). So nahe diese jacobische Ansicht der kantischen steht, welche der praktischen Vernunft mit ihren Postulaten den Primat vor der theoretischen, die keine „Dinge an sich“ zu erkennen vermöge, einräumt, so hat doch Kant (in der Abhandlung: „Was heisst, sich im Denken orientiren?“ Kants Werke von Ros. u. Sch. Bd. I, S. 386 f.) dagegen einzuwenden gefunden, es gehe wohl an, solches zu glauben, was die theoretische Vernunft weder beweisen noch widerlegen könne, aber nicht solches, wovon sie, wie man meine, das Gegenteil beweisen könne; Kritizismus und Gottesglaube seien vereinbar, Spinozismus und Gottesglaube aber unvereinbar. Anderseits vermochte Jacobi die kantische Begründung der Schranken der theoretischen Erkenntnis nicht zu billigen. Er hat das Dilemma klar bezeichnet, welches für den kantischen Kritizismus tödlich ist: die Affektion, durch welche wir den empirisch gegebenen Wahrnehmungsstoff empfangen, muß entweder von Erscheinungen oder von Dingen an sich ausgehen, das Erste aber ist absurd, weil Erscheinungen im kantischen Sinne selbst nur Vorstellungen sind, also vor allen Vorstellungen bereits Vorstellungen vorhanden sein müßten, das andere (was Kant wirklich annimmt und sowohl in der ersten, wie in den folgenden Auflagen der Krit. d. rein. Vernunft, in der Schrift gegen Eberhard usw. ausspricht) widerstreitet der kritischen Doktrin, daß das Verhältnis von Ursache und Wirkung nur innerhalb der Erscheinungswelt gelte und keine Beziehung auf Dinge an sich habe. Der Anfang und Fortgang der Kritik vernichten einander (Jacobi üb. Dav. Hume, Werke, Bd. II, S. 301 ff.).

Jacobi selbst meint nicht das Dasein von Objekten, die uns affizieren, beweisen zu können, ist aber davon unmittelbar vermöge der Sinneswahrnehmung überzeugt. Die Objekte der sinnlichen Wahrnehmung sind ihm nicht bloße Erscheinungen, d. h. nach Kategorien miteinander verknüpfte Vorstellungen, sondern reale Objekte, aber endliche und bedingte Objekte. Nur auf solche geht auch die Verstandeserkenntnis, welche Jacobi demnach in Übereinstimmung mit Kant auf das Gebiet möglicher Erfahrung einschränkt, obschon nicht in dem gleichen Sinne, wie Kant. Daß auch die theoretische Vernunft, sofern derselben die Funktion der Beweisführung beigelegt wird, nicht über dieses Gebiet hinausführe, nimmt Jacobi wiederum mit Kant an. Jacobi mißbilligt den inhaltleeren Formalismus

des kantischen Moralprinzips, er will die Unmittelbarkeit des sittlichen Gefühls neben der moralischen Reflexion und die individualisierende Bestimmung der jedesmaligen moralischen Aufgabe neben der abstrakten Regel anerkannt sehen. Er tadelt Kants Argumentationen für die Gültigkeit der Postulate in der Kritik der praktischen Vernunft als unkräftig, da ein Fürwahrhalten in bloß praktischer Absicht (ein bloßer Bedürfnisglaube) sich selbst aufhebe, und hält dafür, daß es eine unmittelbare Überzeugung von dem Übersinnlichen, auf welches die kantischen Postulate der praktischen Vernunft gehen, ebensowohl, wie von dem Dasein der sinnlichen Objekte gebe. Er nennt dieselbe Glauben. In späteren Schriften bezeichnet er das Vermögen des unmittelbaren Erfassens und Vernehmens des Übersinnlichen als die Vernunft. Wessen Gemüt sich beim Spinozismus befriedigen kann, dem kann eine entgegengesetzte Überzeugung nicht andemonstriert werden, sein Denken hat Konsequenz, die philosophische Gerechtigkeit muß ihn frei geben; aber er würde, meint Jacobi, auf den edelsten Gehalt des geistigen Lebens verzichten. Jacobi erkennt die philosophische Konsequenz an in Fichtes Reduktion des Gottesglaubens auf den Glauben an eine moralische Weltordnung; aber er befriedigt sich nicht bei dieser bloßen Konsequenz des Verstandes. Er tadelt Schelling, die spinozistische Konsequenz verhüllen zu wollen, freilich ohne einem Standpunkt völlig gerecht zu werden, der diese Trennung der Realität und Idealität aufzuheben und das Endliche als erfüllt von dem ewigen Gehalt zu erkennen sucht, in der sondernden und anthropomorphisierenden Auffassung des Ideellen aber nicht ein höheres Erkennen, sondern nur eine berechnete Poesie erblicken kann. Jacobi erhebt sich über die Sphäre, an die der Verstand gebunden bleibe, durch den Glauben an Gott und die göttlichen Dinge. Es lebt, sagt er, in uns ein Geist unmittelbar aus Gott, der des Menschen eigentlichstes Wesen ausmacht. Wie dieser Geist dem Menschen gegenwärtig ist in seinem höchsten, tiefsten und eigensten Bewußtsein, so ist der Geber dieses Geistes, Gott selbst, dem Menschen gegenwärtig durch das Herz, wie ihm die Natur gegenwärtig ist durch den äußeren Sinn. Kein sinnlicher Gegenstand kann so ergreifen und als wahrer Gegenstand unüberwindlicher dem Gemüte sich dartun, als jene absoluten Gegenstände, das Wahre, Gute, Schöne und Erhabene, die mit dem Auge des Geistes gesehen werden können. Wir dürfen die kühne Rede wagen, daß wir an Gott glauben, weil wir ihn sehen, obwohl er nicht gesehen werden kann mit den Augen dieses Leibes. Er ist ein Kleinod unseres Geschlechts, das unterscheidende Merkmal des Menschen, daß seiner vernünftigen Seele diese Gegenstände sich erschließen. Mit heiligem Schauer wendet der Mensch seinen Blick in jene Sphären, aus welchen allein Licht hineinfällt in das irdische Dunkel. Aber Jacobi gesteht auch: Licht ist in meinem Herzen, aber sowie ich es in den Verstand bringen will, erlischt es. Welche von beiden Wahrheiten ist die wahre, die des Verstandes, die zwar feste Gestalten, aber hinter ihnen einen Abgrund zeigt, oder die des Herzens, die zwar verheißend aufwärts leuchtet, aber bestimmtes Erkennen vermissen läßt? Um dieses Zwiespalts willen nennt sich Jacobi „einen Heiden mit dem Verstande, einen Christen mit dem Gemüth“.

Jacobi findet das Wesentliche des Christentums in dem Theismus, dem Glauben an einen persönlichen Gott, wie auch an die sittliche Freiheit und Ewigkeit der menschlichen Persönlichkeit. Das Christentum „in dieser Reinheit aufgefaßt“ und auf das unmittelbare Zeugnis des eigenen Bewußtseins gegründet, ist ihm das Höchste. Im Unterschiede von diesem rationalen Zuge seiner Glaubensphilosophie, den Friedr. Köppen, Cajet. v. Weiller, Jak. Salat (1766—1851,

polemisierte viel gegen den Obskurantismus in der katholischen Kirche sowie gegen die schellingsche Philosophie, gab mit v. Weiller und Bened. Schneider heraus: *Der Geist der allerneuesten Philosophie der Herren Schelling, Hegel u. Comp.*, 2 Bde., München 1803—1805. Sein bedeutendstes Werk ist: *Moralphilosophie*, München 1809, 3. Aufl. 1821), Chr. Weiss, Joh. Neeb, J. J. F. Ancillon u. a. im wesentlichen mit ihm teilen, hält sein Freund und Anhänger Thom. Wizenmann (vgl. über ihn Al. v. d. Goltz, *Wiz., der Freund Jacobis*, Gotha 1859, M. Heinze in der *Allgemeinen Deutschen Biographie*) sich, was die Quelle des Glaubens betrifft, an die Bibel und demgemäß in bezug auf den Glaubensinhalt auch an die spezifisch christlichen Dogmen. In diesen letzteren findet Joh. Georg Hamann (geb. zu Königsberg 1730, daselbst Packhofsverwalter, gest. auf einer Reise zu Münster 1788), der mit Kant, auch mit Herder und mit Jacobi befreundete „Magus im Norden“, den Halt und Trost für sein unstetes, durch Sünde und Not zerrissenes Gemüt und gefällt sich darin, in geistvollen, jedoch oft ins Gesuchte und Abenteuerliche ausartenden Gedankenblitzen die Mysterien oder „Pudenda“ des christlichen Glaubens zu Ehren zu bringen; zu diesem Behuf dient ihm insbesondere das „*principium coincidentiae oppositorum*“ des Giordano Bruno. Diese Geheimnisse müssen erlebt und erfahren und können nicht erwiesen werden. An die Stelle des Wissens muß die individuelle Gewißheit des Glaubens treten. Der trennende Verstand bringt nach Hamann oft Einseitigkeiten hervor, die nicht aufrecht zu halten seien. So seien die zwei Stämme des menschlichen Erkenntnisvermögens bei Kant durch eine solche Trennung hervorgebracht. Die bloße Tatsache der Sprache widerlege diese Ansicht Kants. Denn in der Sprache erhalte die Vernunft sinnliche Existenz. Seine Werke hat F. Roth herausgegeben, Berlin 1821—43; C. H. Gildemeister, *H.'s Leben und Schriften*, Bd. 1—6, Gotha 1857—73. Johs. Claassen, *J. G. H.'s Leben und WW. in geordnetem, gemeinfasslichem Auszuge*, 3 Abth., Gütersloh 1878—1879, Hamann, *Sibyllinische Blätter des Magus*, ausgewählt und eingeleitet von Rudolf Unger, 5. Band, und *Erzieher zur deutschen Bildung*, Jena 1905; ferner Heinrich von Steins Vortrag über H., A. Brömel, *J. G. Hamann* (Abdruck aus der luth. Kirchenz.), Berlin 1870, J. Disselhoff, *Wegweiser zu J. G. Hamann*, dem Magus des Nordens, Elberfeld 1870, Moritz Petri, *J. G. H.'s Schriften und Briefe* in 4 Theilen, Hannover 1872—74, Briefwechsel zwischen Hamann und Lavater, mitgetheilt von Heinrich Funck, *Altpreuss. Monatsschr.*, 31, 1894, Ludwig Francke, *J. G. H., ein Lebensbild*, Torgau, Programm 1883, G. Poel, *J. G. H., der Magus im Norden*, 2 Theile, Hamburg 1874—76, Heinrich Weber, *Hamann u. Kant, ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie im Zeitalter der Aufklärung*, München 1904, Rud. Unger, *H.'s Sprachtheorie im Zusammenhang seines Denkens, Grundlegung zu einer Würdigung der geistesgeschichtlichen Stellung des Magus im Norden*, München 1905, W. Lütgert, *Hamann und Kant*, *Kantst.*, XI, 1906, S. 118—125.

Das Christentum als die Religion der Humanität, den Menschen als Schlußpunkt der Natur und seine Geschichte als fortschreitende Entwicklung zur Humanität zu begreifen, ist die Aufgabe, an deren Lösung der phantasievolle, vielumfassende und mit feinstem Sinn für die Realität und Poesie des Völkerlebens begabte Joh. Gottfried Herder (geb. 25. August 1744 zu Mohrungen in Ostpreussen, gest. 18. Dezember 1803 zu Weimar) erfolgreich gearbeitet hat. Freilich fehlt es seinen Gedanken bisweilen an Abrundung und voller Klarheit. Er war ein Zuhörer und Schüler Kants in dessen vorkritischer Periode und hat

diesen am liebsten reden hören über Astronomie, physische Geographie, über die großen Gesetze der Natur (s. B. Suphan, H. als Schüler Kants, in Zeitschrift für deutsche Philol., Band 4, 1872, S. 225–237. Über die Aufzeichnungen Herders in Kants Vorlesungen s. oben S. 281). Dem schroffen Dualismus, den Kant zwischen dem empirischen Stoff und der apriorischen Form, zwischen Natur und Freiheit statuiert, stellt er den tieferen Gedanken der wesentlichen Einheit und stufenmäßigen Entwicklung in Natur und Geist entgegen; seine Weltanschauung kulminiert in einem poetisch umgestalteten, mit der Idee des persönlichen Gottesgeistes und der (als Metempsychose gedachten) Unsterblichkeit erfüllten (also der früheren, der Ethik vorausliegenden Form, obschon diese damals unbekannt war, verwandten, der Lehre Brunos wieder angenäherten) Spinozismus, den er besonders in der Schrift: Gott, Gespräche über Spinozas System, zusammenhängend entwickelt hat. Freilich verbindet er hiermit manche Anschauungen Leibnizens, z. B. das Prinzip der Individualität, wonach jedes Wesen nur identisch mit sich selbst ist, und nimmt auch eine allgemeine Wechselwirkung aller Wesen an. Auf die Sprache legt Herder sehr großes Gewicht und findet ihren Ursprung in der Natur des Menschen, der als denkendes Wesen der uninteressierten, begierdefreien Betrachtung der Dinge fähig sei; der Ursprung der Sprache ist göttlich, sofern er menschlich ist. Die Sprache vermittelt für den Menschen den Übergang von den Sinnesindrücken zu Gedanken. Der Entwicklungsgang der Sprache zeugt (wie Herder, zum Teil nach Hamann, 1799 in seiner Metakritik bemerkt) gegen den kantischen Apriorismus. Raum und Zeit sind Erfahrungsbegriffe, Form und Materie der Erkenntnis sind auch in ihrem Ursprung nicht voneinander getrennt, die Vernunft subsistiert nicht abgesondert von den andern Kräften; statt der „Kritik der Vernunft“ bedarf es einer Physiologie der menschlichen Erkenntniskräfte. Herder bezeichnet als den schönsten und schwersten Zweck des menschlichen Lebens, von Jugend auf Pflicht zu lernen, solche aber, als ob es nicht Pflicht sei, in jedem Augenblicke des Lebens auf die leichteste, beste Weise zu üben.

Herders philosophisches Hauptverdienst liegt in der philosophischen Betrachtung der Geschichte der Menschheit, wobei er den Gedanken zur Geltung bringt, daß in der Geschichte ebenso wie in der Natur alles aus gewissen natürlichen Bedingungen nach festen Gesetzen sich entwickle. Er hebt die Abhängigkeit der Menschen von der Natur, von ihrem Wohnplatze, der Erde, hervor. Naturprodukt ist der Mensch wie das Tier, deshalb sind auch die Tiere des Menschen ältere Brüder. Die Natur scheint alles Lebendige auf der Erde nach einem Hauptplasma der Organisation gebildet zu haben, und so erklärt ein Exemplar das andere. Die ganze Schöpfung ist in einem Kriege begriffen, wobei die entgegengesetztesten Kräfte einander nahe liegen. Das Mittelgeschöpf unter den Tieren ist der Mensch; in ihm finden sich die Züge aller Gattungen als im feinsten Inbegriffe. Er als das höchste Gebilde der Schöpfung ist organisiert zur Vernunfttätigkeit, womit Kunst und Sprache zusammenhängen, zur Humanität und Religion, zur Hoffnung der Unsterblichkeit. Das Fortschritts-gesetz der Geschichte beruht auf einem Fortschrittsgesetz der Natur, das schon in den Wirkungen der anorganischen Naturkräfte verborgen tätig ist, in der aufsteigenden Reihe der organischen Wesen vom Naturforscher bereits erkannt wird und sich für den Geschichtsforscher zeigt in den geistigen Bestrebungen des Menschengeschlechts. Natur und Geschichte stehen so in innigster Verbindung. Sie arbeiten beide für Erziehung des Menschen zur Humanität. Selten wird freilich das Ziel wahrer Humanität erreicht, und so weist uns der jetzige Zustand der Menschen auf eine jenseitige Welt hin. Einen bedeutsamen Einfluß haben

Herders Briefe zur Beförderung der Humanität und hat überhaupt seine begeisterte Hingabe an die große Aufgabe der Herausbildung des allgemein menschlich Wertvollen aus den verschiedenartigen historisch gegebenen Kulturformen geübt. Eine Theorie des Schönen versucht er in der Schrift *Kalligone* zu entwickeln. — Übrigens gehören Jacobi, Hamann und Herder noch mehr als der Geschichte der Philosophie, der Geschichte der deutschen Nationalliteratur an.

Auf Jean Paul Frdr. Richter (1763—1825) in seinen philosophischen Anschauungen hat außer Jacobi und Herder auch Platner besonders eingewirkt. Abgesehen von seiner Vorschule zur Ästhetik sind für Jean Pauls philosophische Ansichten seine Schriften *Levana*, das *Campanerthal*, *Selina* und seine Briefe, namentlich die an Friedrich Heinrich Jacobi, hervorzuheben. Von einer eigentlichen philosophischen Entwicklung kann man bei ihm kaum reden, da er im ganzen seinen früheren Ansichten auch später treu blieb. Freilich erfaßte ihn eine Zeit lang skeptische Stimmung, wofür seine Schrift: „Lob der Dummheit“ zeugt, und manches trat bei ihm später deutlicher hervor, da er Stellung zur kritischen Philosophie nehmen mußte. Er huldigte der Vernunftanschauung Jacobis, wenn er auch den Ausdruck nicht braucht: Wir schauen das Göttliche als wirklich, als schon gegeben oder sich gebend, und dieses Schauen ist das Wissen als ein höheres, während der Verstand nur ein niederes Wissen zustande bringt. So war er wie Jacobi ein Gegner der kritischen und idealistischen Philosophie auf dem Gebiete der Erkenntnis: Kant und Fichte bezeichnet er als der Welt unentbehrlich durch ihre Polemik, während ihre Thetik alles verdürbe. Wie Jacobi hielt er Fichte für den konsequenten Kantianer, schrieb aber in der „*Clavis Fichtiana*“ (Erfurt 1800) eine Satire auf dessen Idealismus. Er redet von einem Chaos Kants, preist aber anderseits dessen Grundlegung zur Metaphysik der Sitten und Kritik der praktischen Vernunft über die Maßen: „Kant ist kein Licht der Welt, sondern ein ganzes strahlendes Sonnensystem auf einmal.“ Dann erkannte er aber wiederum die Berechtigung des Eudämonismus an. Auf die Polemik Herders gegen Kant in der *Metakritik* suchte er mildernd einzuwirken.

Jakob Friedr. Fries war geboren den 23. August 1773 zu Barby, wurde in der Brüdergemeinde erzogen, hörte 1797 in Jena Fichte, habilitierte sich daselbst 1801, ging 1805 als Professor der Philosophie nach Heidelberg, kehrte 1816 in derselben Eigenschaft nach Jena zurück, wurde wegen angeblicher Teilnahme an demagogischen Umtrieben — er hatte 1817 das Wartburgfest mitgemacht — 1819 von seinem Amte suspendiert und erhielt erst 1824 wieder eine Professur der Physik und Mathematik; seit 1825 hatte er auch die Erlaubnis, wieder philosophische Vorlesungen zu halten. Er starb in Jena den 10. August 1843. Seine Schreibweise ist häufig umständlich und wenig durchsichtig. Fries wirft die Frage auf, ob die Vernunftkritik, welche die Möglichkeit der Erkenntnis a priori untersucht, ihrerseits durch eine Erkenntnis a priori oder a posteriori zu gewinnen sei, und entscheidet sich für die letztere Annahme: wir können nur a posteriori, nämlich durch innere Erfahrung, uns dessen bewußt werden, daß und wie wir Erkenntnisse a priori besitzen. Die auf innerer Erfahrung beruhende Psychologie muß demgemäß die Basis des Philosophierens bilden. Der Verstand, dessen Tätigkeit das Urteilen ist, übt diese Selbstbeobachtung aus. Es darf kein Satz angenommen werden ohne Grund, d. h. man muß deduzieren, daß er aus dem Wesen der Vernunft stammt. Fries meint, Kant habe teilweise,

Reinhold aber durchweg diesen Charakter der Vernunftkritik verkannt und dieselbe für Erkenntnis a priori angesehen.*) Mit Kant nimmt Fries an, daß Raum, Zeit und Kategorien subjektive Formen a priori seien, die wir zu dem Gegebenen hinzutun. Er geht von der Empfindung aus, die ein bloß passiver Zustand ist, und läßt die Anschauung zustande kommen durch den gedächtnismäßigen oder unteren Gedankenlauf, indem die produktive Einbildungskraft die Empfindungen in Raum und Zeit setzt, sie also zu Erscheinungen macht; diese werden dann Erfahrungen durch den logischen oder oberen Gedankenlauf, indem sie unter Kategorien gefaßt werden. Auf die Erscheinungen, welche Vorstellungen sind, geht das empirisch-mathematische Wissen und erstreckt sich nicht über dieselben hinaus, sogar die Existenz von Dingen an sich ist nicht mehr Sache des Wissens. Andererseits sind aber die Erscheinungen durchaus dem empirisch-mathematischen Wissen zugänglich: auch die Organismen müssen sich aus der Wechselwirkung aller Teile untereinander mechanisch erklären lassen. In ihnen herrscht der Kreislauf, wie im Unorganischen das Gesetz des Gleichgewichts oder der Indifferenz. (Fries tadelt Kant, daß er den Organismus als Naturzweck auffaßt. Den Gedanken der mechanischen Erklärbarkeit der Organismen hat, zunächst in bezug auf die Pflanzenwelt, besonders Fries' Schüler, Jakob Matthias Schleiden, durchzuführen gesucht.) Auf die Dinge an sich, die Fries auch das wahre, ewige Wesen der Gegenstände nennt, geht der Glaube. Wir müssen nämlich für alles Bedingte doch stets das Unbedingte voraussetzen, und so glauben wir, daß den Erscheinungen etwas Reales zugrunde liege. Heben wir die Beschränkung der Kategorien auf, so erhalten wir die Ideen, so von denen der Qualität die Idee

*) Kant selbst hat jene Frage nicht aufgeworfen; — seine Abweisung der psychologischen Empirie von der Metaphysik, Logik und Ethik involviert nicht eine Abweisung derselben von der Erkenntnislehre oder „Vernunftkritik“ selbst; — da er aber das Bestehen apodiktischer Erkenntnis mindestens in der Mathematik als eine Tatsache seinen Untersuchungen zugrunde legt, da er ferner die Kategorien aus den empirisch gegebenen Formen der Urteile erkennt, und da er in der Moralphilosophie von dem unmittelbaren sittlichen Bewußtsein, das gleichsam ein „Factum der reinen Vernunft“ sei, ausgeht: so läßt sich nicht leugnen, daß auch er seine Vernunftkritik auf — wirkliche oder vermeintliche — Tatsachen der inneren Erfahrung basiert. Das Bedenken, ob und warum die Voraussetzung gerechtfertigt sei, daß jeder Andere in sich das Gleiche erfahre, was der Kritiker in seiner eigenen inneren Erfahrung findet, trifft in diesem Sinne auch Kant und ebenso auch das Bedenken, woher denn gewußt werden könne, daß Allgemeinheit und Notwendigkeit ein Kriterium der Apriorität seien, da es gleich sehr unmöglich zu sein scheint, a posteriori, wie a priori den Satz zu erweisen, Erfahrung nebst Induktion könne nur „komparative Allgemeinheit“ ergeben. An sich aber liegt keineswegs, wie einzelne gemeint haben, ein „Widersinn“ in der Annahme, daß wir durch innere Erfahrung inne werden, Erkenntnisse a priori zu besitzen; denn die Apodiktizität und Apriorität soll den mathematischen und metaphysischen Erkenntnissen, wie auch dem Pflichtbewußtsein selbst anhaften, der empirische Charakter aber nicht diesen Erkenntnissen als solchen, sondern nur unserm Bewußtsein, daß wir dieselben besitzen. Es ist demnach die Untersuchung Fries' keineswegs mit den Worten abzufertigen: „Was a priori ist, kann nie a posteriori erkannt werden.“ Falls es überhaupt Erkenntnisse a priori im kantischen Sinne dieses Terminus gäbe, so könnte ganz wohl angenommen werden, was Fries annimmt, daß die Metaphysik ebenso wie die Mathematik von aller Erfahrungswissenschaft spezifisch unterschieden sei, und daß doch zugleich eine auf innerer Erfahrung ruhende Wissenschaft, nämlich die Vernunftkritik, über den Rechtsgrund und die Grenzen der Gültigkeit jener apodiktischen oder wenigstens Apodiktizität beanspruchenden Erkenntnisse zu entscheiden habe.

des Absoluten, von denen der Quantität die der Einfachheit, Unermeßlichkeit und Vollständigkeit, von denen der Relation die Ideen der Seele, Welt und Gottheit, und aus diesen ergeben sich wieder die drei Glaubenssätze der Unsterblichkeit der Seele, der Freiheit des menschlichen Willens und der Existenz eines lebendigen Gottes. Diese Sätze sind also nicht, wie Kant will, nur Postulate der praktischen Vernunft, sondern rein vernünftige Überzeugungen. Allem Handeln der Vernunft liegt der Glaube an Wesen und Wert, zunächst an die gleiche persönliche Würde der Menschen zum Grunde; aus diesem Prinzip fließen die sittlichen Gebote. Die Veredelung der Menschheit ist die höchste sittliche Aufgabe. Die Vermittelung zwischen dem Wissen und Glauben liegt in der Ahnung, welcher die ästhetisch-religiöse Betrachtung angehört. Ahnung ist die Anerkennung des über die Erfahrung Hinausgehenden im Erfahrungsgebiete, des Ewigen im Endlichen, der Vereinigung von Erscheinung und Sein, indem Fries hierbei Gedanken aus Kants Kritik der Urteilskraft, die er für dessen bedeutendstes Werk hielt, benutzt. Im Gefühl des Schönen und Erhabenen wird das Endliche als Erscheinung des Ewigen angeschaut; in der religiösen Betrachtung wird die Welt nach Ideen gedeutet; die Vernunft ahnt in dem Weltlauf den Zweck, in dem Leben der schönen Naturgestalten die ewige allwaltende Güte, sie ahnt, daß die Ordnung der Welt in der Idee Gottes ruht. Wir betrachten die wechselnden Formen der Natur als unterworfen den Gesetzen des Schönen und Erhabenen und gelangen so zu einer ästhetischen Weltansicht, die eine ästhetische Unterordnung der Natur unter die Glaubensideen ist. In der Schönheit tritt die ewige Bedeutung des erscheinenden Lebens zutage, wir ahnen in ihr die ewige Wahrheit. Die Religionsphilosophie ist Wissenschaft vom Glauben und der Ahnung, nicht aus ihnen. Die drei Hauptsätze der friesschen Philosophie lauten: 1) die Sinnenwelt unter Naturgesetzen ist nur Erscheinung; 2) der Erscheinung liegt ein Sein der Dinge an sich zugrunde; 3) die Sinnenwelt ist die Erscheinung der Dinge an sich. Der erste ist das Prinzip des Wissens, der zweite das des Glaubens, und der dritte das Prinzip der Ahnung. Wir wissen von dem Dasein der Dinge in der Erscheinung durch Anschauung und Verstandesbegriffe, wir glauben nach Vernunftbegriffen an das ewige Wesen der Dinge, und das noch höhere ahnen wir in Gefühlen ohne Anschauung und ohne bestimmte Begriffe.

Der friesschen Schule gehören außer Schleiden namentlich E. F. Apelt (1812—1859; *Metaphysik*, Leipzig 1857, *Religionsphilosophie*, herausgegeben von S. G. Frank, Leipzig 1860, die *Theorie der Induktion*, Leipzig 1854, zur *Geschichte der Astronomie*, die *Epochen der Geschichte der Menschen*, Jena 1845 bis 1846 usw.), E. S. Mirbt (1799—1847; was heisst Philosophieren und was ist Philosophie? Jena 1839, *Kant und seine Nachfolger*, Jena 1841), F. van Calker (1790—1870; *Denklehre oder Logik und Dialektik*, 1822 usw.), Ernst Hallier (die *Weltanschauung des Naturforschers*, Jena 1875), J. H. Th. Schmid (gest. 1836; *Geschichte des Mysticismus im Mittelalter*), der Mathematiker Schlömilch (Abhandlungen der friesschen Schule, von Schleiden, Apelt, Schlömilch und Schmid, 1847 ff.) und andere an; auch der Theologe de Wette geht von friesschen Prinzipien aus. Auf Beneke, der zum durchgeführten psychologischen Empirismus fortgegangen ist, ist die friessche Doktrin in mehrfachem Betracht von wesentlichem Einfluß gewesen. An Fries anknüpfend hat auch Jürg. Bona Meyer einen psychologischen Empirismus als die richtige Fortbildung der kantischen Philosophie hingestellt, s. den vierten Teil dieses Grundrisses. Neuerdings wird in den Abhandlungen der friesschen Schule, Neue Folge, heraus-

gegeben von G. Hessenberg, K. Kaiser und L. Nelson, Heft 1—3, der Versuch gemacht, in den Werken von Fries „die Vollendung der kritischen Philosophie“ zur Anerkennung zu bringen. S. Heft 2, 1905: Kant und Fries, Fries und seine jüngsten Kritiker.

Salomon Maimon (1754—1800, ein jüdischer Denker, mit wunderbaren Lebensschicksalen, die er in seiner Selbstbiographie erzählt) hat in seinem „Versuch über die Transscendentalphilosophie“, 1790, seinem philosophischen Wörterbuch, 1791, seinen „Streifereien im Gebiete der Philosophie“, 1793, seinem „Versuch einer neuen Logik“, 1794, seinen kritischen Untersuchungen über den menschlichen Geist usw. mittelst skeptischer Elemente eine Nachbesserung der kritischen Doktrin zu geben versucht, die von Kant abgewiesen, von Fichte aber hochgehalten wurde. Er verwirft den kantischen Begriff des „Dinges an sich“. Nicht nur die Form unserer Vorstellungen ist aus dem Bewußtsein abzuleiten, sondern auch der Stoff derselben Dinge außer uns, welche die Empfindungen mit hervorbringen sollen, ist nicht zu erweisen, nicht einmal begreiflich zu machen. Die Affektion, welche bei Kant durch die Dinge an sich ausgeübt wurde, behielt Maimon bei, aber er verlegte sie in das Bewußtsein. Es bleibt diese Affektion etwas, das nicht aufgeklärt werden kann. — In der Ethik tritt Maimon Kant schroff entgegen, da er den Genuß nicht als unmoralisch verdrängt haben will. Nur sei dieser nicht physisch zu fassen; der höchste Genuß sei der durch die Erkenntnis geschaffene.

Jakob Sigismund Beck war geboren 6. August 1761 zu Marienburg und starb 29. August 1840 als Professor in Rostock. Er hatte in Königsberg Mathematik und Philosophie studiert und war ein sehr eifriger Zuhörer Kants gewesen, wich aber in seiner Lehre etwas von Kant ab, was letzterer übel vermerkte, so daß eine Entfremdung zwischen beiden eintrat. Beck hat in seinem Hauptwerk: „Einzig möglicher Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie beurtheilt werden muß“, Riga 1796, welches den dritten Band der Schrift: „Erläuternder Auszug aus Kants kritischen Schriften“, Riga 1793 ff., bildet, auch in seinem Grundriß der kritischen Philosophie 1796 und andern Schriften nach dem Vorgange Maimons und zum Teil auch wohl durch Fichtes (1794 erschienene) Wissenschaftslehre mitbestimmt, die in Kants Vernunftkritik liegende Inkonssequenz, daß die Dinge an sich uns affizieren und durch Affektion den Stoff zu Vorstellungen uns geben und doch zugleich auch zeitlos, raumlos und kausalitätslos existieren sollen, dadurch aufzuheben gesucht, daß er das Affiziertwerden des Subjektes durch die Dinge an sich nicht annimmt und die Stellen, worin Kant dasselbe behauptet, für eine didaktische Akkommodation an den Standpunkt des dogmatisch gesinnten Lesers erklärt.*) Die Frage nach der Entstehung des empirischen Vorstellungsstoffs beseitigt Beck dadurch, daß er eine Affektion der Sinne durch Erscheinungen statuiert;***) die Beziehung des Individuums zu anderen Individuen läßt er unerklärt. Die reinen Anschauungsformen Raum und Zeit führt er auf denselben Akt ursprünglicher Synthesis des Mannigfaltigen, wie die Kategorien, zurück. Als Religion gilt ihm die Befolgung der

*) Was freilich eine wunderliche Didaktik wäre, die das richtige Verständnis nicht erleichtern, sondern nahezu unmöglich machen würde.

**) Was jedoch, da die Erscheinungen selbst nur Vorstellungen sind, die Absurdität involviert, daß die Entstehung unserer Vorstellungen überhaupt durch die Einwirkung unserer Vorstellungen auf unsere Sinne bedingt ist, daß also unsere Vorstellungen auf uns einwirken, ehe sie existieren.

Stimme des Gewissens als des inneren Richters, den der Mensch symbolisch außer sich als Gott denke.

Christoph Gottfried Bardili (1761—1808) hat in seinen Briefen über den Ursprung der Metaphysik (anonym Altona 1798) und noch mehr im Grundriss der ersten Logik, gereinigt von den Irrthümern der bisherigen Logik, besonders der kantischen (Stuttgart 1800), freilich in abstruser Form, einen „rationalen Realismus“ zu begründen versucht, der manche Keime späterer Spekulation enthielt, insbesondere zu dem (schellingschen) Gedanken der Indifferenz des Objektiven und Subjektiven in einer absoluten Vernunft, und zu dem (hegelschen) Gedanken einer Logik, die zugleich Ontologie sei. Dasselbe Denken, welches das Weltall durchdringt, kommt im Menschen zum Bewußtsein; im Menschen erhebt sich das Lebensgefühl zur Personalität, die Naturgesetze der Erscheinungen werden in ihm zu Gesetzen der Assoziation seiner Gedanken.

Der bardilische Realismus setzt die Realität von Natur und Geist und ihre Einheit im Absoluten voraus, ohne die kantischen Argumente völlig widerlegt zu haben. Der becksche Idealismus hebt von den beiden widerstreitenden Elementen, die im kantischen Kritizismus liegen, das idealistische mit willkürlicher Beseitigung des realistischen hervor. Zur Aufhebung jenes Widerstreites konnte mit gleichem Recht der entgegengesetzte Weg eingeschlagen werden, indem nämlich mit dem Gedanken des Affiziertwerdens des Subjektes durch „Dinge an sich“ voller Ernst gemacht und die gesamte Doktrin auf dieser Grundlage umgebildet wurde. Dieses letztere geschah durch Herbart, der aber nicht unmittelbar von Kant, sondern zunächst von Fichte ausgegangen ist, dessen subjektivistischem Idealismus er seine mit der leibnizischen Monadologie verwandte Grundlehre von der Vielheit einfacher realer Wesen entgegengestellt.

In Holland erhob sich für Kant namentlich Paul van Hemert (geboren 1756 zu Amsterdam, gestorben ebendasselbst 1825), Professor der Philosophie zu Amsterdam mit seiner Schrift: *Beginfels der kantianische Wysgeerte*, Amsterdam 1796, der auch 1798 ein eigenes Journal für die Verbreitung der kantischen Lehre herauszugeben begann: *Magazin for de kritische Wysgeerte*. Auf das heftigste wurde er von dem Vorgänger in seinem Amte, dem bekannten Philologen Daniel Wytttenbach angegriffen, der mit beachtenswerten Gründen gegen Kant polemisierte, namentlich in einem Aufsatz: *Καθάρσιον* in seinem *W. Φιλομαθίας τὰ πορᾶδην*, Amstelod. 1809, 11, Tom. I (vgl. K. Prantl, D. Wytttenb. als Gegner Kants in: Sitzungsber. der bayer. Akad. d. Wissensch., Philos.-philol. Kl. 1877). Neben van Hemert haben sich um das Bekanntwerden der kritischen Philosophie in Holland verdient gemacht J. Kinker, dessen Werk bald in das Französische übersetzt wurde unter dem Titel: *Essai d'une exposition succincte de la critique de la raison pure de Mr. Kant*, Amsterdam 1801, F. W. Heumann, van Bosch. Über Kants Philosophie, wie sie durch eben dieses Werk in Frankreich eingeführt wurde, äußerte sich abweisend der materialistisch gesinnte Destutt de Tracy (s. den IV. Teil dieses Grundrisses): *De la métaphysique de Kant, ou observation sur un ouvrage intitulé: Essai d'une expos. etc.* Anerkennend waren die Arbeiten von Charles Villers: *Philosophie de K. ou principes fondamentaux de la philosophie transscendentale*, 2 voll., Metz 1801, der schon in seinen anonym erschienenen *Lettres Westphaliennes*, 1797, die kantische Philosophie behandelt und an Kant selbst eine kurze Darstellung der Kritik der reinen Vernunft 1799 eingesandt hatte, die Rink in deutscher Übersetzung in seinem Werke: „*Mancherlei zur Geschichte der metakritischen Invasion*“, 1800, erscheinen ließ,

Auf Verlangen Napoleons fertigte er einen kurzen Auszug aus seinem größeren Werk an, der als Manuskript gedruckt wurde und von dem nur wenige Exemplare, eins im Goethehause zu Weimar befindlich, erhalten zu sein scheinen. Der Auszug ist mitgeteilt von K. Vorländer mit einem Vorbericht von Vaihinger Kantst., III, S. 1—9. Über Villers s. G. Ulrich, Ch. de V., Sein Leben und seine Schriften. Ein Beitrag zur Geschichte der geistigen Beziehungen zwischen Deutschland und Frankreich, Leipzig 1899. Ferner J. Höne (Höne-Wronski, s. Teil IV dieses Grundrisses): Philosophie critique découverte par. K., Marseille 1803, dann noch Sect. II u. III Par. 1803 erschienen, die aber wesentlich Naturphilosophisches enthalten. (S. übrigens E. Joyau, L'introduction en France de la philosophie de K., Rev. philos., 36, 1893). In England versuchten die kantische Philosophie bekannt zu machen Nitsch, General and introductory view of K.s principles concerning man, the world and the deity, London 1796, und Willich, Elements of the critical philosophy, London 1798 (s. oben S. 317 die Literatur).

Nachträge und Berichtigungen.

- S. 2, Z. 12 v. u. s. h.: 2. Aufl. unt. d. Titel: Beiträge zur Einführ. in die Gesch. d. Ph., Lpz. 1906.
- S. 9, Z. 22 v. o. s. h.: Giov. Pico della Mirandola. Ausgewählte Schriften übersetzt u. eingel. v. Arth. Liebert, Jena 1906.
- S. 48, Z. 21 v. u. s. h.: Alb. Bastian, Quellen u. Wirkung v. Jak. Böhmes Gottesbegr., Ztschr. f. Ph., 128, 1906.
- S. 54, Z. 6 v. u. l. Beyersdorf statt: Beversdorf.
- S. 63, Z. 4 v. u. l. Stahl statt: Stapl.
- S. 89, Z. 8 v. u. s. h.: Kohler. Jansenismus u. Cartesianismus, Düsseldorf 1905.
- S. 91, Z. 19 v. u. s. h.: R. Keussen, Bewußtsein u. Erkenntn. b. Descartes.
- S. 129, Z. 27 v. u. l. Schellwien statt: Schollwien.
- S. 130, Z. 28 v. u. l. Frohschammer statt: Prohschammer
- S. 132, Z. 21 v. o. s. h.: Prümers, Spinozas Religionsbegr., Bonn 1906. Robinson, Untersuchung üb. Spinozas Metaphys., A. f. G. d. Ph., 1906.
- S. 155, Z. 4 v. u. l. Xenophanes statt: Nenophanes.
- S. 156, Z. 3 v. o. l. Vries statt: Vriez.
- S. 158, Z. 12 v. u. s. h.: (Locke) zwei Abhandlungen üb. Regierung nebst Patriarcha v. Sir. Rob. Filmer, deutsch v. Hilm. Wilmanns.
- S. 172, S. 28 v. u. s. hinter 1869 hinzu, 4. Aufl. 1906 (Berkeleys Prinzipien in Ueberwegs Übersetz.).
- S. 182, Z. 15 v. o. s. h.: (Shaftesbury) Untersuch. üb. d. Tugend, ins Deutsche übertrag. u. mit e. Einleit. versehen v. P. Ziertmann, Lpz. 1906.
- S. 183, Z. 2 f. v. o. l. Rampendahl statt: Rampenthal.
- S. 183, Z. 14 v. o. s. h.: K. Bühler, Studien üb. Henry Home, Diss., Strassb. 1905.
- S. 220, Z. 22 v. o. s. h.: Vico als Geschichtsphilosoph u. Völkerpsycholog, Diss., Lpz. 1906.
- S. 239, Z. 8 v. o. s. h.: Bock, Mendelssohns Phädon u. s. platonisches Vorbild, Pr., Plauen 1906.
- S. 244, Z. 5 v. u. s. h.: E. Pachaly, Feders Erkenntnisth. u. Metaphys. in ihrer Stell. zum Kritizismus Kants, 1906.
- S. 260, Z. 22 v. o. s. h.: La Rochefoucauld, Betrachtung. od. moralische Sentenzen u. Maximen, übers. v. E. Hardt, Jena 1906.
- S. 261, Z. 3 v. u. s. h.: Vauvenargues Betrachtung. u. Maximen, übers. v. E. Hardt, Jena 1906.
- S. 266, Z. 30 v. o.: F. Müller, D. Humes Stellung zum Deismus, Diss., Lpz. 1906.
-

Register.*)

A.

- Abälard 155.
 Abarbanel 16.
 Abbee, Ern. 182.
 Abbott, A. H. 79.
 Abbott, E. A. 73.
 Abbott, Th. K. 173 311.
 Abbt, Thom. 231 *238 242.
 Abel, J. F. von *398.
 Abendroth, Rob. 358.
 Abicht 225 317 395 *397.
 Academia Telesiana 41 53.
 Acanfora-Venturelli 46.
 Achenwall 281.
 Achillini, Alex. 21.
 Achsel, R. 202.
 Ackermann 91.
 Acri, F. 130.
 Adam 73 88 90 91 322.
 Adamson 3 320.
 Adelung 48.
 Aders, Fritz 398.
 Adickes, E. 279 286, German Kantian
 bibliography 286 301 302 309 316
 323 324 327 330 362 381 390.
 Adler, Arn. 238.
 Adler, F. 363.
 Adler, M. 327.
 Aegidius Romanus 164.
 Aeneas Sylvius Piccolomini 13.
 Agricola 7 9 *18 f. 28.
 Agrippa v. Nettesheim 9 *16 51 220.
 Agnesseau, d' 252.
 Aiguiléra, M. 373.
 Aimé Martin 88.
 Akademie, Kgl. Preussische, der Wissen-
 schaften zu Berlin 196 f. Abneigung
 gegen leibniz-wolffsche Philosophie
 234. Die Ak. unter Friedrich d.
 Großen 243.
 Akademie, platonische 7 f. *14.
 Akademiker 27.
 Alardus 9.
 Albec, E. 266.
 Alberi 46.
 Albert d. Gr. 18.
 Albert, G. 325.
 Albert, Reinh. 130 251.
 d'Alembert, Jean *248 251 258 f. 288.
 Alexander von Aphrodisias 7 20 ff. 33.
 Alexander, B. 319 321.
 Alexandre, C. 9.
 Alexandristen 7 20 60.
 Algernon Sidney 161.
 Allatius, Leo 8.
 Alpachhar, Jehuda 124.
 Alstedt, J. H. 39 220.
 Althaus 117.
 Althusius *62 63 66.
 Amabile 47.
 Amador 322.
 Amerbach 29.
 Amiel, E. 10.
 Ancillon 200 *403.
 d'Ancona, Aless. 47.
 Andala, Ruardus 154.
 André 110.
 Andrea, J. V. 60.
 v. Andreae 219.
 Annel, O. 290.
 Anselm von Canterbury 59 98 134.
 Antoine 251.
 Apel, Max 324 329.
 Apelt, E. F. 173 *407.
 Apitzsch, A. 325.
 Apostolius, Mich. 15.
 Arber, E. 65 72.
 Arbuthnot 172.
 Archimedes 95.
 Archiv, philosophisches, herausgegeben
 von Eberhard 317.
 Ardigo 69 326 327.
 Aretinus, Leon. 12 *13.
 Argyropulus, Joh. *18.

) Dieses Register enthält die Namen der Philosophen und der Historiker der Philosophie und Literatoren. Bei den Philosophen sind die Hauptstellen mit einem Sternchen () bezeichnet.

- Aristoteles 6 ff. 11 13 15 17 ff. 22 27 ff.
 33 38 39 f. 58 59 76 f. 106 107 136
 139 155 164 166 203 205 207 208
 224 244 333 334 368.
 Aristoteliker der Renaissance 7 16 17
 20, protestantische 26 ff. 230.
 Armant, B 131.
 Arnd, W. 251.
 Arnauld 88 *102 104 191.
 Arnobius 256.
 Arnoldi, Barth. 166.
 Arnoldt, Em. 278 280, Kritische Exkurse
 im Gebiete der Kantforsch. 301 302
 303 305 306 307 308 309 318 319
 324 329 340 364 365 378.
 Arnsberger 226 240.
 Ascherson, Ferd. 192.
 Asmus 319.
 Assézat 256.
 Aster, F. v. 327.
 Astié, J. F. 103.
 Atomismus 106.
 Atomisten, Atomistiker 22 82 106 f.
 Aubert de Versé 154.
 Auerbach, Berthold 117 118 201.
 Auerbach, Sigm. 245.
 Aufklärung, deutsche 68 237 ff.
 Aufklärung, englische 263.
 Aufklärung, französische 247.
 Augustinus 48 113 170 174 246.
 Aureolus, Petrus 204.
 Avenarius, Rich. 116, Schrift üb. den
 Spinozisch. Pantheismus 119 121.
 Avé-Lallemant 219.
 Averroës 7 12 18 20 22 33.
 Averroismus 7 11 19 ff. 129.
 Avezac-Lavigne, C. 251.
 Avicenna 33 51.
 Ayer 182.
- B.**
- Baader, Franz von 42 48 61 128 132.
 Baboeuf 260.
 Bach, Heinr. 318.
 Bach, J. 395.
 Bachi 238.
 Backer, de Al. 31.
 Backer, de Aug. 31.
 Bacon von Verulam, Francis 1 2 31 38
 44 53 61 *70 77. Begründer der
 empiristisch. Entwicklungsreihe der
 modernen Philosophie 70, Werke
 72, Literatur 72 f., Einteilung der
 Wissenschaften 74 f., Methodenlehre
 76, Idole 76, Induktion u. Erfindung,
 Verwerfung der Zwecke, Gering-
 schätzung d. Aristoteles, Formen der
 Dinge 76 f., Ethik 80 83 123 193
 205 220 224 258.
 Bader, F. E. 129.
 Bäck, L. 153 156.
 Bänsch, O. 117 232.
 Bärenbach, Friedrich von 320 393.
 Baeumker, C. 327.
 Baggessen 283.
 Bahlow 26.
 Bahrdt, Karl Friedr. 245.
 Baillet, A. 89.
 Bailly 191.
 Bain, Alex. 251 274.
 Baku 69.
 Baldachini 47.
 Ballauf, Ludw. 319.
 Baltzer 119.
 v. Bamberger, H. 73.
 Bandini, Al. 9.
 Barach, Karl Sigm. 46 88 104 221 306 319.
 Barbarus, Franciscus 12.
 Barbarus, Hermolaus 18.
 Barbeyrac 182.
 Barchou de Penhoën 2 316.
 Barchudarian 201.
 Barchhausen, H. 10.
 Bardili, Christoph Gottfr. 10 *390 396
 *409.
 Bargmann, H. 373.
 Baring 191.
 Barisse 394.
 Bark 90.
 Barlaam, Bernh. 12.
 Barozzi 9.
 Barrow 195.
 Barsotti, Jos. 191.
 Barth, P. 43 160 278 393
 Barthel, A. 90.
 Barthélemy, E. de 63.
 Barthélemy St. Hilaire 73.
 Bartholdy, G. W. 72.
 Bartholmæss, Chr. 44 46 104 196 225 249.
 Bartholomäi, F. 192.
 Bartsch, A. 363.
 Baruzi, J. 189.
 Barzellotti, G. 3 320.
 Basch, V. 327 328 380.
 Basedow, Joh. Bernh. *245 301 310.
 Basso, Sebastian 45 *53.
 Bastian 48 411.
 Bastien 251.
 Bathurst, Radulph 78.
 Batteux, Charles *248 255.
 Bauch, B. 277 279 328 364.
 Baudouin 47.
 Baudrillart, H. 63.
 Bauer, Bruno 225.
 Bauernfeind, G. 365.
 Baumann, Jul. 3 88 90 329.
 Baumeister, A. 391.
 Baumeister, Fr. Chr. 199 235.
 Baumgart, H. 329 380.
 Baumgarten, Alex. Gotth. 227, Schriften
 und Literatur 231 *235 241 281 292
 333 381.

- Baumgarten, M. 333.
 Baumgartner, A. 239.
 Baumstark, R. 63.
 Baur, Christian Ferd. 48.
 de Bauregard, s. Berigard.
 Bax, E. Belfort 311.
 Bayer, Jos. 153.
 Bayle, Pierre 24, Literatur 104 *108 f.
 118 154 166 197 208 211 217 248.
 Beattie, James *264 266 f. 273.
 Beaune 249.
 Beaussire, Emile 262.
 Béchard 250.
 Becher, E. 132.
 Beck, F. 48.
 Beck, Jacob Sigism. 276 305 310 380
 *390 394 *408.
 Becker, A. 250.
 Becker, C. F. 290.
 Becker, J. P. 363.
 Becker, T. 159 265.
 Beger, L. 63.
 Behm, Rich. 324.
 Beisswänger, G. 219.
 Bekker, Balthasar *105.
 Bell, J. H. 325.
 Bellarmin 65.
 Bembo 21.
 Benamozegh, Elias 129.
 Bendavid, Lazarus 317 357 362 380.
 Bender, H. 46 322.
 Bender, Wilh. 364.
 Bendixen, F. 2.
 Bendixon, A. 322.
 Benedetti, A. de 260.
 Beneke, Friedr. Ed. 317 362 391 *407.
 Beneke, H. F. 201.
 Benoit, Geo. von 159.
 Benrubi, J. 250.
 Benson, Rob. 173.
 Bentley 180.
 Berendt, Mart. 131 152.
 Bergemann 242.
 Berger, F. 8.
 Berger, A. v. 90.
 Berger, K. 391.
 Bergerac 107.
 Bergmann, Jos. 197.
 Bergmann, Jul. 1 130 226 325.
 de Berigard, Claude Guillermet 45 *53.
 Berkeley, George 113 166 *172—176 273
 274 347 411.
 Bernard, J. H. 311.
 Bernays, Jac. 125 128.
 Bernd 321.
 Bernhardt 26.
 Bernhardt, Theod. 63.
 Bernier, F. 107.
 Bernoulli, Daniel 287.
 Bernoulli, Jac. 195.
 Bernoulli, Joh. 195 232.
 Bernstorff 190.
 Bernthsen, S. 153.
 Bernus, A. 154.
 Berr, H. 103.
 Bersot, E. 249 250.
 Berthet 91.
 Berthold, E. 279.
 Berthold, Gerh. 179 213.
 Berti, Domenico 46 47 49.
 Bertini, G. M. 2.
 Bertrand, J. 91 104 251 259.
 Berulle 113.
 Besold 60.
 Bessarion 6 9 *14 f. 17.
 Bessel-Hagen 284.
 Bettelheim 131.
 Betz 104 130 322.
 Saint-Beuve s. Saint B.
 Beyer, A. 392.
 Beyersdorf, R. (so zu lesen statt: Bevers-
 dorf) 54.
 Beyrich 363.
 Bezzenberger, A. 329.
 v. Bianco, F. J. 9.
 Bibliothek, Allgemeine deutsche, heraus-
 gegeben v. Frdr. Nicolai 242.
 Bibliothek, Neue allgem. deutsche, her-
 ausgeg. v. Frdr. Nicolai 242.
 Bibliothek der schönen Wissenschaften,
 herausgeg. v. Frdr. Nicolai 242.
 Bibliothek, philosophische, herausgeg.
 v. Feder u. Meiner 317.
 Biedermann, Friedr. Karl 189 225 276
 316.
 Biedermann, Gust. 318.
 Biel, G. 26.
 Bierendempfel 90.
 Biese, Franz 391.
 Biese, R. 320.
 Biester 240.
 Biffinger, Geo. Bernh., s. a. Büllffinger
 199 *231 234.
 Bilharz, A. 322 329.
 Billia, L. M. 111.
 Bimbenet, Eugène 10.
 Bindseil 26.
 Binet, P. 91.
 Bionda 46.
 Biot 195.
 de Biran, s. Maine.
 Birch-Reichenwald 363.
 Blampignon 110.
 Blanc, E. 2.
 Blankenburg 245.
 Blencke, Fr. 380.
 Bliedner 394.
 Blondel, M. 91.
 Blumstengel, K. G. 192.
 Blunt, H. 328.
 Bluntschli, J. C. 4.
 Blyenbergh, Wilh. van 117.
 Blyenburg 153.
 Boccaccio, Giovanni 6 8 *12.
 Bock 281 411.
 Bodemann, Ed. 191.

- Bodin, Jean *62 63 66 67 84.
 Böck, Aug. Friedr. 236.
 Böck, J. 394.
 Boeckh, Aug. 192.
 Böcking 9.
 Boehm, P. 330.
 Böhme, Jacob 42, Werke u. Literatur
 47 f. 61 86 103 108 411.
 Böhme, R. 173.
 Böhmel, O. 219 366.
 Böhmer, Ed. 116 119 129.
 Böhmer, Heinr. 72 276.
 Boerhave 256.
 Böhringer, Ad. 323.
 Boethius 19.
 Bötte, W. 366.
 Bohn, H. 284.
 Bohn, Henry G. 72.
 Boileau 105 259.
 v. Boineburg, Joh. Christian 189 193
 194.
 Boirac, Em. 201.
 du Bois-Reymond, E. 249 250.
 Boissonade 9.
 Boivin 8.
 Bolin, W. 131 364.
 Bolingbroke *179 180 f.
 Bollert, M. 363.
 Bolliger 321.
 Bolton, M. B. W. 318.
 Bonaventura 48.
 Bonieux, B. 110.
 Bonifas, J. 8 200.
 Bonnefon, P. 10.
 Bonnet, Charles *249 251 257.
 Bontekoe 110.
 Boole, G. 177.
 Borchard 73.
 Bordihn 380.
 Borgeaud, C. 250.
 Borkowski s. Dumin.
 Borkowsky, H. 391.
 Bormann, Edw. 74.
 Bormann, W. 363.
 Born, F. G. 310 317.
 Bornstein, W. 236.
 Borowski, Ludw. Ernst 277 292 296
 305.
 Bos, C. 132.
 Bosch, van 409.
 Bossuet 92 105 197.
 Bossut 103.
 Bostrom, G. 363.
 Botin, W. 104.
 Bouillier, Francisque 89 110 128.
 Boullainvillers, Graf 118.
 Bourdin 88 *107.
 Bourignon 108.
 Bourne, H. R. Fox 159.
 Bouterwek, Friedr. 278 397.
 Boutroux 90 91 189 325 326 363 364.
 Bovillus, Carolus 18 37 *40.
 Bovio 8.
 Bowen F. 2.
 Bower 173.
 Boxberger 239.
 Boxel 118.
 Boyle 118 158 *177 186 193.
 Brachmann, A. 132 363.
 Brahn, M. 325.
 Braig, C. 192 366.
 Bräutigam 201.
 Bramhall 82.
 Brandt, G. 79.
 Brandt, S. 364.
 Brasch, Mor. 130 238 239 323 391.
 Brastberger 317 362.
 Bratuscheck, E. 130 318.
 Brauer, O. 366.
 Braun, G. 289.
 Braune, A. Th. R. 318.
 Braunschweiger, D. 225.
 Brede, W. 266.
 Bredenborg, Johannes 153.
 Brenke, M. 244 326.
 Brennecke, A. 200.
 Brennekam, Max 363.
 Breslau, H. 222.
 Bretschneider 26.
 Brewster, David 72 173 195.
 Bridel, P. 364.
 Briefe, die neueste deutsche Literatur
 betreffend, herausgeg. von Frdr.
 Nicolai 242.
 Brink, ten 200.
 Brix, Th. 327.
 Brochard, V. 90, 91 131 132.
 Brock 387.
 Brockdorff, C. v. 47 381.
 Brockerhoff, F. 250.
 Brockhaus, Clem. Fried. 43.
 Brömel, A. 403.
 Brömse, H. 202.
 Broere, C. 64.
 Brösing 36.
 Bromley, Thomas 86.
 Brooke 85 s. Greville.
 Brosch, 181.
 Brougham, H. Lord 173 251 266.
 Brown, J. 159.
 Brown, Peter 176 274.
 Brown, Thom. *264 267 274.
 Brucker 26 31 132 *232.
 Bruder, Karl Herm. 117.
 Brück 72.
 Brückner 363.
 Brun, P. A. 107.
 Brunel 249.
 Bruni s. Aretinus.
 Bruno, Giordano *41 f., Schriften 45, Lite-
 ratur über ihn 46 53 *54—57, Leben
 54 f., Verhältnis zu Copernicus 55,
 Unendlichkeit des Universums 55,
 Materie u. Form 56, Gottheit u.
 Monaden 57, Feindschaft gegen
 Aristoteles u. d. Scholastik ebd.,

- Ethik ebd. 59 121 122 142 209
 291 403.
 Brunnhofer 46.
 Bruns, I. 10.
 Brunschvicg 131.
 Brunsch, F. M. 393.
 la Bruyère *260 261.
 Buchanan 181
 Buchenau, A. 89 111 191 192.
 Buchner, E. F. 325.
 Buck 280.
 Buddeus, F. 155 *232.
 Budé, E. de 88.
 Bühler, K. 411.
 Bülow 72.
 Bülfinger, Geo. Bernh. s. Bilfinger.
 Buffon *263.
 Bugarsky, G. M. 202.
 Buhle, Joh. Gottl. 2 26 78 132 *397.
 Bungener, L. J. 249.
 Buonosegnius 13.
 Burekhardt, Jacob 8.
 Burekhardt, W. 325.
 Burger, A. 366.
 Burger, Konr. 251.
 Burgersdijk 35 120 125 142.
 Burgh, Alb. 118.
 Burke, E. 187 f. 296 381.
 Burleigh 13.
 Burmeister 319.
 Burridge 158.
 Burton, J. H. 265.
 Busch, O. 392.
 Busolt, G. 130.
 Buss, E. 90 250.
 Busse, Fr. Gottlieb 358.
 Busse, L. 117 121 130 324 327 329 356.
 Bussenius, K. 200.
 Butler, Charles 63.
 Butler, J. *181 182 *185.
 Butler, N. M. 323.
 Buttrini 44.
 Camerarius, Joach. 26 30.
 Camerer, T. 130.
 Campanella, Thomas 41, Werke und
 Literatur 47 *59—60 107 170 220.
 Campbell, A. 72 118.
 Campe, Joach. Heinr. 245 301 310.
 Candrea, G. 188 380.
 Canisius 12.
 Cantoni 46 220 320 326 327 328.
 Cantor, M. 36 103.
 Capesius, J. 201.
 Caramon 251.
 Carchet, Abbé F. 327.
 Cardanus, Hieronymus 40 41 44, Schrif-
 ten u. Literatur *52.
 de Careil, Graf A. Foucher s. Foucher.
 Carlile, W. W. 266.
 Carls 231.
 Caro, E. 153.
 Carpentarius, Jac. (Charpentier) 36 38.
 Carrau, Lud. 69 90 158 173 182.
 Carriere, Mo. 5 25 46 48.
 Carry, J. 173.
 Cartesianer 89 f. *106 ff. 177.
 Cartesius, s. Descartes.
 Carus, J. V. 73.
 Carus, P. 324 326 363.
 Caspari, Otto 200.
 Cassirer, E. 91 191 202.
 Castro, Isaac Orobius de (Joh. Oosten)
 118.
 Caterus 88 98.
 Cattaneo, G. 47.
 Cavallieri 195.
 Centofanti, Silvestre 47.
 Certaldo, J. v. s. Boccaccio.
 Cesca, G. 79 322.
 Cesis, Calori 9.
 Chagnard, Bnj. 36.
 Chaigne, Ed. 73.
 Chajes, Ad. 125.
 Chalcocondylas, Demetrius 18.
 Chalybäus, Hein. Mor. 276 316.
 Chamberlain, H. St. 279.
 Chandler 85.
 Chapelle 107.
 Charpentier, Carpentarius 36 38.
 Charron, Pierre 7 10 *23.
 Cherbuliez, Victor 239.
 v. Cherbury, Eduard Herbert s. Herbert.
 Chevalier, Mich. 266.
 Chiappelli 69 320 322.
 Chiesa, L. 326.
 Chmielowski, P. 328.
 Christensen, Alb. 250.
 Christiansen 91.
 Christine, Königin von Schweden 92.
 Chrysoloras, Joh. 12.
 Chrysoloras, Manuel 12.
 Chytraeus 30.
 Cicero 11 13 17 19 22 27 28 29 33 38.
 Claassen 48 239 403.
 Clairaut *252.
- C** (vergl. auch K).
- Cabanis *263 396.
 Cadet, F. 103.
 Caesalpinus, Andreas *22 38 40 41 45
 *54 155.
 Caesar, J. 226.
 Caird, E. 8 90 131 250 319 320 323 392.
 Cajetan, Thomas de Vio 32.
 Calderwood, Henry 311.
 Caldwell, W. 324.
 Calendo, A. 47.
 van Calker, F. *407.
 Calov, Abr. 48.
 Calvin 25 f. *30.
 Calvins, M. W. 79.
 Cambridge, Schule von 83 84 162.

Clark, G. 324.
 Clarke, J. 182.
 Clarke, Samuel 177 *181 182 *186 189 197.
 Clarus, Ludw. 64.
 Clasen, H. 391.
 Class, G. 200.
 Classen, A. 323 348 392.
 Clauberg, Joh. *105 112.
 Claus 266.
 Claussen 173.
 Cleary, Rob. 159.
 Clemens, F. J. 43 46.
 le Clerc, Jean (Clericus) s. Leclerc.
 Clerselier, Claude de 88 104.
 Coak, W. 182.
 v. Cocceji, Heinrich 63 *223.
 v. Cocceji, Samuel 63 *223.
 Coccius 36.
 Cohen, Herm. 309 318 319 322 327 363 380.
 Cohn, J. 3.
 Cohn, T. 239.
 Colborne 173.
 Colerus, Köhler 118.
 Collard, Royer s. Royer.
 Collegianten 120.
 Collegium Conimbricense 32.
 Collier, Arthur *172 173 176.
 Collignon, A. 251.
 Collins, Anthony 179 180 186.
 Collins, W. L. 182.
 Collyns-Simon, Th. s. Simon.
 Colocci, A. 46.
 Combachius 125.
 Comenius, A. *219 220.
 Commer, E. 15.
 Compayré 265.
 Conches, Fouillet de 114.
 Condillac, Etienne Bonart 176 *248,
 Werke, Literatur 251 *256 f., 261 262.
 Condorcet 10 249 251 259 *261.
 Conring, 62 189
 Contarini, Casp 10 20 *22.
 Conz, C. Ph. 117.
 Cook, A. 173 266.
 Coornhert 84.
 Copernicus 29 49 54 79 252 342.
 Cordemoy 112.
 Corneille 105.
 Coronel 119.
 Corrazini 46.
 Cosh, J. M' 159 266 267.
 Coste 158.
 Cotes, Rogerus 178.
 Courbet 10.
 de Courcelles, Etienne 88.
 Courtat 249.
 Cousin, Victor 4 88 103 128 159 189 200 263 317.
 Couturat, L. 202 328.
 Craemer, O. 279.
 Craik, C. L. 72.

Cramer, J. 39 104.
 v. Cramer, J. U. *234.
 Credaro, L. 323.
 Cremonini, Cesare 10 *22.
 Creskas, Don Chasdai 129.
 Cresson, A. 363 364.
 v. Creuz, Friedr. Carl Casimir *225 *244.
 Creuzer, Friedr. 63.
 Crichton 301.
 v. Criegern 219.
 Croce, B. 220.
 Crotus Rubianus 19.
 de Crousaz, Jean Pierre *233.
 Crouslé, L. 239.
 Crusius, Christian August *231, Schriften u. Literatur *231 f. 233.
 Cudworth, Ralph (Rudolph) *83 85 f. *108 210.
 Cuffel(a)er, Abrah. Jos. 156.
 Cumberland, Rich. *181 ff.
 Cunningham, W. 90.
 Cuper, Franz 153.
 Curtis, M. M. 160.
 Cusanus s. Nicolaus.
 Cutler, A. A. 325.
 Cuvier 387.
 Cyrano de Bergerac 107.

D.

Dafert, F. W. 192.
 Daiches, S. 266
 v. Dalberg, Karl Theod. Ant. Maria 245.
 Dalgarn, Geo. 207.
 Dalleggio, A. 250.
 Damien, Aug. 110.
 Damlaville 252.
 Damiron, Ph. 69 89 103 128 249 263.
 Danckelmann, E. v. 255 325.
 Dandolo 90 266.
 Daniel 107.
 Dante Alighieri 6 8 *11.
 Danzel, Theod. Wilh. 153 234 239 391.
 Daries *233.
 Darwin, Charles 387.
 Darwin, E. 177 387.
 Dauber, A. 240
 David v. Dinant 155.
 Davier, C. L. 381.
 Daxer, G. 325.
 Dean, H. 3.
 Degenkolb, Heinr. 223.
 Deichmüller 43
 Deismus 84 179 ff., Name: Deist 179.
 Delacroix, H. 326 328.
 Delarus 279.
 Delbos 131 326 363 364 381.
 Delff, Hugo 8.

- Demetrius Chalcocondylas 18.
 Demokrit 58 77 107 166 198 203.
 Depping 260.
 Derome 103.
 Descartes, René 1 2 31 70 *86—109, an der Spitze der dogmatischen oder rationalistischen Entwicklungsreihe der neueren Philosophie 86, Schriften 88 f., Schriften über sein Leben und seinen Entwicklungsgang 89, Schriften über die Gesch. des Cartesianismus ebd., sonstige Literatur 89 ff., Leben 91 ff., Charakteristik von D.s Philosophie 92 f., D. als Mathematiker u. Physiker 93, Discours de la méthode 93 f., Meditationes de prima philosophia 94—99, absoluter Zweifel 94, Cogito ergo sum 95, ideae innatae 96, Gottesvorstellung, Argumente für das Dasein Gottes 96 f., Farbenempfindung usw. u. subjektiv 99, analytische u. synthetische Darstellung 99, Principia philosophiae 99—102, clara et distincta perceptio, aeternae veritates 100, Substanz 100, Corpusculartheorie ebd., Materie 101, Mechanismus des Seelenlebens ebd., Verhältnis der denkenden Seele zum Leibe ebd., Les passions de l'âme 102, Ethik 102, Anhänger Descartes' 102 ff., Einfluß der Ansichten D.s auf die Ästhetik 101 f., Gegner D.s 102 f. 108 f. 114 123, Schrift Spinozas ü. d. Principia D.s 125 126 156 166 170, Verhältnis Leibnizens zu D. 198 204 205 209 221 222 229 252 253 274 347.
 Deschamps, A. 104.
 Deschamps. Dom. *262.
 Desdonits, M. 319.
 Desfreux 32.
 Desjardins, Alb. 6 73.
 Des-Maizeaux 104 108 189.
 Desmaze, Charles 36.
 Desnoiresterres 249.
 Dessauer, Mor. 129 239.
 Dessoir, Max 4 225 244 245.
 Destutt de Tracy *263 409.
 Deussen, P. 48 327 364.
 Dewaule 251.
 Dewey, J. 130.
 Deycks, F. 392.
 Dezeimeris, R. 10.
 Diderot, Denis 197 235 *248 258 f., Werke und Literatur 251.
 Didot 251.
 Dieckert, G. 173 323.
 Dieckhoff 201.
 Diederichs, Vict. 279 310.
 Dienstfertig 130.
 Dieterich, Kon. v. 173 320.
 Dietrich 307.
 v. Dietz, H. F. 118.
 Digby 31 39.
 Dillmann, Über Leibnizens Monadenl. 201.
 Diltthey, Wilh. 3 6 26 46 69 79 84 91 196 225 239 249 279 286 305 310 392 394.
 Dippel, Joseph 37.
 Disselhoff 403.
 Distel, T. 189.
 Dixon, H. 72.
 Dodwell 186.
 Doebner 190.
 Dörffling 130.
 Döring, A. 73 232 323 324 328 364.
 Dogmatismus 68 ff., bei Kant 312 330.
 Dohm, Chr. W. 257.
 Dohna, St. G. z. 363.
 Dombrowski 240.
 Dominicus, S. F. de 319.
 Dominicus de Flandria 32.
 Donald, M. Kay 324.
 Dornaer, A. 365.
 Dorner, Aug. 73 329 362 381.
 Dorow 116.
 Dortous de Mairan, J. J. 114.
 Dost, O. 159.
 Dotzer, W. J. 324.
 Doubleday 173.
 Dove 292.
 Drechsler, Ad. 276.
 Drechsler, J. M. 182
 Dreher, E. 324.
 Drews 327 358.
 Drexler, H. 328.
 Dreydorff, Georg 9 103.
 Dreyfus-Brisac, E. 250.
 Drobesch, Mor. Wilh. 159 322 391.
 Droz, E. 104.
 Drummond, R. B. 9.
 Duboc 364.
 Dubois-Reymond 200 250 251 260.
 Dubos, Jean Bapt *255.
 Duboux, E. 90.
 Ducros, L. 251 322.
 Düntzer, H. 392.
 Düwell 364.
 Dux, J. M. 43.
 Duff, R. A. 132.
 Dufour, Th. 46.
 Duker, A. C. 107.
 Dullo, A. 279.
 Dumesnil, Geo. 366.
 Dumin-Borkowski, S. 118.
 Dunan 326.
 Dunkelmänner 16.
 Dupont de Nemours 260.
 Duproix, P. 366.
 Durand de Laur 9.
 Durandus 204.
 Durdik, Jos. 173 200.
 Dutens, Ludw. 189 190.
 Dwelshauvers, G. 325 327.

Dyhrenfurth, W. 10.
Dyk 245.

E.

Eberhard, Alfr. 62.
Eberhard, G. 289.
Eberhard, J. Aug. 192 225 231 *238,
Schriften 239 *242 305 317 340 *395.
Eberhard, J. P. 292.
v. Eberstein, W. L. G. Frhr. 26 225
390 *395.
Eck, S. 326.
Eckhart, Jo. Geo. von 191.
Eckhart, Meister 41 49 221.
Ecklin, Th. W. 103.
Eckoff 300.
Edelmann, Joh. Chr. 230 *241.
Eger, K. 26.
Egermann 393.
Egoisten 114.
Ehinger 17.
Ehrhard 225.
Eisler, M. 130.
Eisler, R. 324.
Elbogen, J. 131.
Eleaten 57.
Elementarphilosophie Reinholds 397.
Eleutheropulos, A. 244 373.
Elissen, A. 9 391.
Elkin 265.
Ellinger 63.
Ellis, R. L. 72.
Elsenhans, Th. 329 358 394.
Elsmann 364.
Elster, E. 26 48.
ab Elswich, J. H. 26.
Elvenich, P. J. 90.
Emery 73.
Empedokles 22.
Empirismus 58 68 ff. 312.
Encyclopädisten *258 ff.
van der Ende, Franz 119.
Engel, Joh. Jac. *238 245 300.
Engler, O. 201.
Eobanus Hessus 19.
Epiktet 18 107.
Epikur 23 56 58 103 106.
Epikureer 18 22 27 372.
Epikureismus 106.
Epikureismus Gassendis 22 106.
Erasmus Francisci 48.
Erasmus von Rotterdam 9 *19 28 84 164.
d'Ercole 308.
Erdmann, A. H. 393.
Erdmann, B. 1 59 159 191 235 236 265
266 286 300 301 302 303 304
306, Perioden in der Entwicklung
Kants 309 312 316 319 320 321 323
328 329 380 381 390.

Erdmann, Joh. Ed. 1 2 128 132 140,
Ausgabe d. philos. Schriften Leib-
nizens 189. 190 199 204 205.
Erhard, Ernst Aug. 8 232.
Erhardt, Franz 323.
Ermoni 326.
Ernst, W. 89.
Errera, Alb. 43.
Erxleben 281.
Eschenbach, Joh. Christ. 172 173.
Eschenburg 245.
Espinass 265.
Eucken, R. 2 43 44 59 110 166 201 322
328 366.
Euklid 133.
Euler 93 195 *231 233 290 298.
Evellin, F. 326.
Ewald, O. 329.
Ewald, S. H. 117.
Ewen, Mc. 325.
Ewh 364.

F.

Faber, Stapulensis, Jac. 7 *18 43.
Fabricius 39.
Fabristen 18.
Fabritius, Ludw. 118.
Fährmann, E. 250.
Falckenberg, R. 2 43 320 327.
Falckenheim, Hugo 380.
Falckson 46.
Farges, Alb. 324.
Farny, Emile 110.
Fastenrath, J. 327.
Faugère 103.
Favaro 46.
Favre, Guillaume 8 13.
Favre, Mme. J. 10.
Faye, de la 54.
Fechner, Gust. Theod. 145.
Fechner, H. A. 48.
Fechtner 158 160 162.
Fedé, René 88.
Feder, der Sohn 244.
Feder, Joh. Geo. Heinr. 190 *244 258
281 302 317 *395.
Fee D. Mc. 173.
Feilbogen 266.
Félice, F. B. 258.
Felici, Giov. S. 47.
Fellenberg, G. v. 365.
Feller, Joach. Friedr. 189 191.
Felsch, Carl 90 366.
de Fénélon 155.
Fenner, H. 380.
Fensch, L. 179.
Ferber, E. 305 324 395.
Ferguson, Adam *181 183 187.
Fermat 195.

- Ferrari, Guiseppe 219 220.
 Ferrari, M. 160
 Ferraz 249.
 Ferri, Louis 4 8 9 43 45.
 Ferrier, J. F. 172 266.
 Ferrière, E. 131.
 Ferro, A. A. 326.
 Fester, Rich. 63 250.
 Festner, C. 231.
 Festugière 365.
 Feuerbach, Ludw. 69 104 132 198.
 Feuerlein, Emil 250 265 322.
 Feuerlin, Jac. Wilh. 13 37.
 Fichte, Imm. Herm. 4.
 Fichte, Joh. Gottlieb 132 284 310 394
 402 405 408 409.
 Ficinus, Marsilius 7 9 14 *15 20.
 Filelfo s. Philephus.
 Filmer, Rob. 161.
 Finch 73.
 Fink 279.
 Fiorentino, Francesco 8 10 44 45.
 Fischer, E. 329 390.
 Fischer, H. 240.
 Fischer, Kuno, Gesch. d. neueren Philos.
 2 f. 72 89 119 130 132 199 239 278
 308, Streit mit Trendelenburg über
 Kant 318 340 345 381 390 391 394.
 Fischer, L. E. 89 90.
 Fischer, P. 160.
 Fischer, S. K. 177.
 Fischer, Wilh. 393.
 Fleischer, J. W. 104.
 Fleischer, P. 326.
 Fleischl, E. 319.
 Flender, J. 110.
 Flex, W. 73 91.
 Flint 220.
 Flittner 317.
 v. Flothow, Carl 365.
 Flottes, A. 104.
 Fludd, Robert 44 *52.
 Flügel, O. 279 365.
 Foà 391.
 Förster 231.
 Förster, F. W. 295 362 366.
 Förster, L. B. 63.
 Förster, M. 251.
 Fonseca 321.
 Fonsegrive 73 90.
 Fontaine, J. 326.
 Fontanes, E. 239.
 Fontenelle 189 191 *252.
 Foohs, N. A. 160.
 de la Forge, Louis 88 112.
 Formey, J. H. S. *235.
 Forsberg, N. A. 129.
 Forster 158 261.
 Fortlage, Karl 276 318.
 Foster, F. H. 321.
 Foucher de Careil, Graf A. 88 89 155
 191 192 194 200
 Foucher, Sim. 10 *23.
 Fouillée, A. 90 105 324 362 363 364 381.
 Fouillet de Conches 114.
 Fournot, E. 63.
 Fowler 73 159 183.
 Francisci, E. 48.
 Franck, Ad. 10 63 89.
 Franck, E. 390.
 Franck, Seb. 61.
 Francke, A. H. 226.
 Francke, G. S. 152.
 Francke, Ludw. 403.
 Frank 323.
 Frank, A. 249 391.
 Frank, G. 365.
 Frank, Gust. 393.
 Frank, R. 225 226.
 Frank, S. G. 407.
 Franke, O. 329.
 Frantz, J. 105.
 Fraser, A. C. 158 159 160 172 173.
 Fraysse, E. Alb. 130.
 Frederichs, 173 319 362 364.
 Freedman, L. A. 173.
 Freidenker (Freethinkers) 179 f.
 Freigius, Th. 39.
 Frenzel, B. 202.
 Fréret, Nic. 262.
 Freundenthal 6 31 35 77 117 118 119
 121 125 131 152 156 310 327.
 Freytag, W. 160.
 Fricker, H. 373 392.
 Friebe, K. 366.
 Friedländer, J. 153.
 Friedländer, Ludw. 380.
 Friedländer, S. 327.
 Friedrich der Grosse 63 *238 240 *243
 256.
 Friedrich, W. 240.
 Friedrichs, M. 131.
 Fries, A. 159.
 Fries, Jakob Friedr. 276 *390 f., Schrif-
 ten u. Literatur 393 f 397 *405 f.
 Friesenhahn 219.
 Frischlin, N. 39.
 Frith, J. 46
 Fritsche, E. 159.
 Fritzsche, K. 286.
 Frohschammer, J. 130 200 320.
 Fromm, Em. 278 279.
 Frommel, O. 381.
 Frost, W. 380.
 Fruit, J. T. 158
 Frusius s. Desfreux 32.
 Fuchs, Carl 324.
 Fuente, R. 46
 Fürstenhagen 72
 Fuhrmann, David Wilh. 47.
 Fülleborn 219
 Fullerton 131 326.
 Funck, H. 403.

G.

- Gabbadini 9.
 Gäbler, H. 250.
 Gabotto 8 9.
 Gaillard 89.
 Gale, Theophilus 86.
 Gale, Thomas 86.
 Galen 51.
 Galeotti, L. 9.
 Galiani 260.
 Galilei 42 46 f. *57 f. 78 79 101 166.
 Galle, Friedr. 26.
 Gallinger, A. 363.
 Gallosch 324.
 Garnier 88.
 Gartelmann, H. 324.
 Garve, Christian 183 238 *243 302 362
 *395.
 Gaspary, Ad. 8 129.
 Gass, W. 4 8.
 Gassendi 7 *22 84 88 *102 103 105 *106 f.
 205 209.
 Gataker, Thom. 22.
 Gattermann, H. 300 325.
 Gaul, K. 79.
 Gaurdault 260.
 Gauss 303.
 Gavanescul, J. 159.
 Gaza, Theodor 9 15 *17.
 Gebhardt, C. 132.
 Ibn. Gebirol s. Ibn.
 Gebler, K. v. 47.
 Gedare, P. 307.
 Gedicke 240.
 Geiger, L. 8 9.
 Geijer, H. R. 200.
 Geil, Geo. 159 391.
 Gellert, Christian Fürchtegott *243.
 Geluk 322.
 Gemistos Plethon, Georgios s. Plethon.
 Gennadius *16 f.
 Gensichen 289.
 Genthe, Th. 393.
 Gentilis, Albericus *62 67.
 Georgius von Trapezunt 14 *17.
 Georgius Vinetus, Franciscus s. Venetus.
 Georgov 10.
 Gérard, Abbé 223.
 Gerdemann, J. 10.
 Gerdil, Sigism. 100.
 Gerecze, P. 321.
 Gerhard, J. 26.
 Gerhard, K. 364.
 Gerhard, C. J. 189, Ausgabe der philos.
 Schriften Leibnizens 191 192 195
 201 203.
 Gerkrath, Ludw. 10.
 Gerland, G. 189.
 Gersonides 119 129.
 Gervinus 4.
 Gesche, P. 201.
 Geulinx. Arnold *109 ff.
 Geyer 391.
 Geyser, J. 91.
 Gfrörer, A. F. 45 117.
 Giambelli, C. 63.
 Giarratano, C. 10.
 Gibson 72 91 160.
 Gichtel 48.
 Gierke, O. 63.
 Giessler 363.
 Gilbert 260 261.
 Gilbertus Porretanus 17.
 Gildemeister, C. H. 392 403.
 Gillet 261.
 Ginsberg, H. 117 118 119.
 Ginzel, F. G. 289.
 Giordano-Bruno-Bund 46.
 Giovanni, Vinc. d. 9 46.
 Giovenale, P. 114.
 Giraud, V. 104.
 Gisevius, Hub. 323.
 del Giudice, G. 220.
 Gizycki, G. v. 181 182 265 323.
 St. Glain 116 117.
 Glanville, Jos. 23 83 84 *85 221.
 Glisson 210.
 Gloeckner, G. 201.
 Glogau, G. 90.
 Glossner 15 36 43 131.
 Gneisse 363.
 Gnesotto, A. 114.
 Gobineau, J. A. Graf 8.
 Goclenius, Rudolf 39 40.
 Godfernaux, A. 131.
 Goebel, J. H. 266 393.
 Goedeke 4.
 Göpfert, E. 110.
 Goerwitz, F. 311.
 Goes 32.
 Goethe, G. u. Spinoza 152 156 204 262
 387 *389 391 f., G.s Verhältnis zur
 Kantschen Philosophie 399 f.
 Goethe, Wolfg. v., d. jüngere 9.
 Götz, H. 393.
 Goldbach, P. 174.
 Goldbeck 47 59 292.
 Goldberg 173.
 Goldbreck, E. 90.
 Goldfriedrich, J. 380.
 Goldhammer, L. 239.
 Goldschmidt, L. 278 317 325 326 328
 329 364.
 Goldstein, L. 239 266.
 v. d. Goltz, Al. 403.
 Gordon, A. 130.
 Gordy, P. 265.
 Gore, O. 132 266.
 Gorkum, H. v. 32.
 Gorra, E. 8.
 v. Gottschall, Rud. 276.
 Gottsched, Joh. C. 108 189 226 *234.
 Gottschick, J. 318 365.
 Goujou, H. 326.
 Goulds s. J. Schurmann.

- Gourand, M. C. 249.
 Graf 232.
 Graham, H. G. 250.
 Grant 172 266.
 Grape, J. 394.
 Grapengiesser, C. 318 319 320 394.
 Green, Th. H. 264 265 324.
 Greenslet 84.
 Greiner, D. 325 363.
 Greville 85.
 Griffing 232.
 Grimaldi, V. 47.
 Grimm, der Encyclopädist 251 258.
 Grimm, E. 69 90 110.
 Grisar, H. 47.
 Griselle 155.
 Groethuyzen, B. 310.
 Groos, K. 279.
 Grosch, H. 322.
 Grose 264 265.
 Grote, Ludw. 200.
 Grotefend, Karl Ludw. 191.
 Grothe, H. 43.
 Grotius, Hugo *62 ff. 67 222.
 Grube 69.
 Gruber 239.
 Gruber, Joh. Dan. 189.
 Grün 391.
 Grüning, G. 43.
 Grüninger, Karl 73.
 Grützmacher, W. 63.
 Grundke, O. 323.
 Grundmann, J. 393.
 Grundmann, R. 380.
 Grung, F. 323.
 Grunwald 110 115 153.
 Grupp 69.
 Grzymisch 131.
 Guarinus von Verona 12.
 Gudenatz, C. 325.
 Guerrier 192.
 Guggenheim, M. 36.
 Guglia, Eug. 242 250.
 Gühne, Bernh. 79.
 Guhrauer, Gottschalk Ed. 35 44 63 91
 189 190 192 194 200 219 239.
 Guion, E. 250.
 Guizot, G. 10.
 Gumposch, Vic. Phil. 4.
 Gundling 223.
 Gunning, J. H. 130.
 Günther, S. 43 47 59.
 Günther, W. 132.
 Güttler, C. 80 84 89 103 310 324 329.
 Guttmann, Jac. 90 366.
 Guttmann, Jul. 277.
 Gutzeit 322.
- Hacke 9.
 Hacks 324.
 Hadley 292.
 Hägerström, A. 364.
 Haeghen, V. v. d. 110.
 Hänsel 322.
 Hafferberg, R. C. 261 316.
 Hagen, H. 8.
 Hagen, Karl 8.
 Hagmann, J. G. 249 250.
 Hahn, F. 329.
 Hahn, R. 202.
 Haldane, E. S. 48.
 v. Haller, Albrecht 204 258.
 Halley 291 292.
 Hallier, Ernst 407.
 Hamann, Joh. Geo. 282 *389 392 *403.
 Hamberger 48.
 Hamilton, W. 266 267 273.
 Hanneke, E. 63.
 Hann, F. G. 130 319.
 Hanne, J. W. 132.
 Hannequin 91 202 328.
 Hansch(e), Mich. Gottl. 189 *230.
 Hansen 324.
 Hänsel, O. 393.
 Harden, M. 327.
 Harless, G. Ch. 8.
 v. Harless, Adolf 48 61.
 Harms, F. 244 276 316 392.
 Harnack, A. 201.
 Harnack, Ad. 4 196 225 234 243.
 Harnack, O. 392.
 Harpf, A. 391.
 Harris, W. T. 321 324.
 Hartenstein, Gust. 63 159 200 216 285
 286 292 301 302.
 Hartley, David *172 173 *176 f.
 v. Hartmann, E. 2 132 276 279 319 320
 322 324.
 Hartmann, F. 44.
 Hartmann, Gust. 192.
 Hartmann, J. J. G. 103.
 Hartung, E. B. 46.
 Hartwig, Jos. 129.
 Harvey 79.
 Harzer 201.
 Harzheim 43.
 Hassall 181.
 Hassbach, W. 266.
 Hasse, E. 363.
 Hassenkamp 392.
 Hastie, W. 290.
 Hatch 182.
 Hattem, P. v. 156.
 Hauck, P. 330.
 Hauffe, G. 240 393.
 Hausius, K. Glob. 390.
 Havet, M. E. 103.
 Hay, E. 289.
 Hayduck, Waldem. 129.
 Haym, R. 308 393.
 Haywood 311.

H.

- Haas, Karl 62 189 190.
 Habersang 103.

- Hazen 110.
 Heath, D. D. 72.
 Hebler, C. 128 239 318.
 Hecke, G. 160.
 Hecker, Paul 244.
 Heereboord 35 *104 120 142.
 Heeren, Arn. Herm. Ludw. 8 11.
 Hegel, Geo. Wilh. Friedr. 61 132 156
 166, über Locke 171 316, über Ver-
 nunftkritik 330 352 362 381.
 Hegler, Alfr. 362.
 Heidanus 104.
 Heidemann, Jul. 318.
 Heidmann 3.
 Heiland 45.
 Heimann, L. 286.
 Heine, G. 391.
 Heineccius, J. G. *234.
 Heineck 29.
 Heinrich, J. B. B. 325.
 Heinsius, Dan. 22.
 Heinze, M. 33 90 91 130 200 202 242,
 Vorlesungen Kants über Metaphysik
 286 300 309 320 403.
 Helfferich, Ad. 5 128.
 Helmholtz, H. 101 178 332.
 van Helmont, Franc. Mercur. 44 *52 209.
 van Helmont, Joh. Bapt. 44 *52.
 Helvetius, Claude Adrien *248 251 *260
 261 262.
 Heman 278 326 327.
 Hemert, P. *409.
 Hemming, Nic. 65.
 Hensen, Wilh. 391.
 Henderson, A. G. 317.
 Henke 130.
 Henke, Ernst Ludw. Theod. 394.
 Hennig, L. 394.
 Henning, A. 10 305.
 Hennings 250 283.
 Henrich 323.
 Henry, F. A. 363.
 Henry, M. C. 251.
 Herbart, Joh. Friedr. 132 171 211 218,
 Einfluß Condillacs auf Herbart 257
 290 350 362 391 409.
 Herbartz, R. 202.
 Herbert von Cherbury, Eduard 83 *84
 154 162 *178.
 Herbst, Frdr. 159 318 320.
 Hercher, B. 322.
 Herder 141 156 185 242 275 281 380
 *389 392 f. *395 403 ff., Werke u.
 Literatur 392 f.
 Hering, R. 392.
 Hermann, Conr. 5.
 Hermann, Th. 365.
 Hermes trismegistus 45.
 Herrig 159.
 Herrmann, W. 327.
 Herschel, John 289.
 Hertling, G. Freih. v. 84 91 160.
 Herz, M. 310.
 Herzberg, 10.
 Herzog 103.
 Hessen-Rheinfels, L. E. v. 191.
 Hessenberg, G. 408.
 Hettinger, F. 8.
 Hettner, Herm. 4 225 249.
 Heubach, A. 4.
 Heumann 159 365 409
 Heusinger 250.
 Heussler, H. 69 73.
 Heydenreich, Joh. Friedr. 279.
 Heydenreich, Karl Hnr. 156 *397 398.
 Heyder, Karl 153.
 Hoyer 243.
 Heym, L. M. 245.
 Heymanns 297.
 Heynacher, M. 392.
 Hicks, G. D. 325.
 Hickson, A. 3.
 St Hilaire, Geoffroy 387.
 Hildebrand, J. 364.
 Hillebrand 4.
 Hinrichs, Herm. Friedr. Wilh. 4 62.
 Hipler, Franz 49.
 Hippenmeyer, Rud. 318.
 Hirnhaym, Hieronymus 23 *221.
 Hissbach 201.
 Hissmann, Mich. 8 192 258.
 Hoadly 182.
 Hoar 309 324.
 Hobbes, Thomas 70 *77 83, Schriften
 u. Literatur 78 f., Leben 79 f., De-
 finition der Philosophie 80, Sub-
 jektivität der Empfindungsqualitäten
 81, Erinnerung 81 f., Denken ist
 Rechnen 82, Ethik u Politik 82 f.
 88 98 *102 106 125 154 186 205 222.
 Hodge, W. 324.
 Hodgson 318.
 Höfding, Har. 2 250 324 327.
 Höfler, Al. 304 358.
 Höhne, E. 321.
 Höhne, J. 410.
 Hölder 319.
 Hönigswald, R. 266
 Hoff 131.
 Hoffbauer *397.
 Hoffmann, A. 91 132 279
 Hoffmann, Ad. Friedr. 232
 Hoffmann, H. 202.
 Hoffmeister 391.
 Hofmann, P. 326.
 Hohenberg, Oscar 318.
 Hohenemser, E. 202.
 v. Hohenheim, Philippus Theophrastus
 41 44 51 61.
 v. Holbach, Paul Heinr. Dietr. *249
 251 f. 255 258 *262.
 Hollenbach 366.
 Hollmann, G. 365.
 Holtzmann 394.
 Home, Henry *183 *187 381.
 Hoogemad 109.

- Hoppe, E. 233.
 Hoppe, G. 36.
 Hoppe, Reinh. 172.
 Hoppe, W. 393.
 Horaz 259.
 Horchius 154.
 Horn, J. E. 128.
 Horner 131.
 Horsley 173.
 Hotho, Heinr. Gust. 89
 Howe 391.
 Howe, Julia Ward 321.
 Hoyer, J. 329.
 Hubatsch 192.
 Huber, G. 329.
 Huber, Joh. N. 89 232 317 318.
 Hülsen, 200.
 Huet, Pierre Daniel 23 104 108.
 Hufeland, C. W. 306
 Hufeland, Gottl. 304.
 Huit, C. 8.
 Humanismus, Wesen desselben 6 ff.,
 Literatur 8 f., italienischer 11 ff.,
 niederländischer 18, Erfurter 19, Be-
 feindung des Aristoteles 19 f.
 Hume David 1 70 81 166 221 233 235
 240 263—*275, Schriften 264 ff.,
 *267—272, Leben 267, Eindrücke
 u. Ideen 268 f., Kausalität 269 f.,
 Skeptizismus, Substanz 270 f., Ethik
 271 f. 273 274, Einfl. auf Kant 296
 302 330 331.
 Hunt, John 179.
 Hurtado de Mendoza 35.
 Hutcheson, Francis *181 182 f. 185 f. 262
 295 296 381.
 Hutchinson Stirling, J. 321 322.
 Huth, J. C. 189.
 Huther, A. 321.
 v. Hutten, Ulrich 9 *16.
 Huxley, T. 265.
 Huyghens 93 178 189.
 Hyslop, J. H. 325 327.
- I. J.**
- Jablonski, D. E. 189 190.
 Jachmann, Reinhold Bernh. 277 306.
 Jacob s. Jakob.
 Jacobi, Friedr. Heinr. 45 46 133, Streit
 zwischen J. u. Mendelssohn 152 156
 238 246 273 275 362 *389 395,
 Schriften u. Literatur 392 394, gegen
 Kant 395 397 400 ff. 405.
 Jacobi, J. L. 103.
 Jacobi, Max 43 328 392.
 Jacobskötter, A. 245.
 Jacobson, J. 319.
 Jacoby, Dan. 200.
 Jacoby, G. 393.
- Jacoby, Joh. 239 317.
 Joconiami, L. 326.
 Jacques, N. A. 190.
 Jäger 43 160.
 Jaekel, Jos. 318.
 Jäsche, J. B. 132 307 *396.
 Jagielski 319.
 Jahn, F. 266.
 Jahn, M. 322.
 Jahnke 90.
 Jakob, auch Jacob, Ludw. Heinr. 108
 263 264 304 310 *396.
 Jamblichus 14.
 Janet, Paul 73 89 110 116 129 152 153
 191 297.
 Janin, J. 249.
 Janitsch, J. 173 320 347.
 Jansen 323.
 Jansenisten 104.
 de Jariges 152.
 Jaskulski, C. 393.
 Jasper, J. 202.
 de Jaucourt, de Neufville 191 258.
 Jaurès, J. 373.
 Ibn Esra 124 129.
 Ibn Gebirol 57 129
 v. Ickstadt, J. A. *234.
 Idealismus 70.
 Jeanmaire, E. 104.
 Jeannel, Ch. Jul. 89.
 Jeanvrot 79.
 Jeep, L. 329.
 Jellinek 153 200.
 Jellis, Jarrig 116 117 156.
 Jenny, H. E. 204.
 Jeppel, C. F. 322
 Jerusalem, W. 327.
 Jetter, K. 103.
 Jevons, Stanley 177.
 Ignatius 32.
 Immaterialismus 172.
 Intyre, J. L. Mc. 366.
 Joachim, H. 132.
 Joannes, Saxo 9.
 Jodl 4 265 392.
 Joël, K. 43
 Joël, M. 129 130.
 Jördens, C. 246.
 Jörges, R. 91.
 Johnson, Eduard *251.
 Jolowicz, Heinr. 3.
 Joly, H. 110.
 Joly, Jules 6.
 Joret 393.
 Jouaust 10.
 Jouffroy, Théodore Simon 273 274.
 Jourdain 104.
 Joyau 249 410.
 Irira, Rabbi Abraham Cohen 143.
 Irwing, K. F. v. 258.
 Israel, A. 61.
 Itelson 201.
 Jühnemann, F. 327 328.

Jünger, 183.
 Jung, Arth. 391.
 Jung, E. 73.
 Jungius, Joachim 35 219 *220.
 de Justi 199 234.
 Iwanowski, W. 329.

K (vergl. auch C).

Kabbala 16 41 50 122 129 143 154.
 Kabbalisten 31 143.
 Kaftan 364 365 366.
 Kästner, Abrah. Gotthelf 190 191 234
 *305.
 Kästner, O. 43.
 Kahl, W. 90.
 Kahle, Karl Moritz 200.
 Kahler 118 172.
 Kaiser, K. 408.
 Kalb, J. A. 117.
 Kalich, C. 365.
 Kalischek 130.
 Kalischer, A. Chr. 373.
 v. Kaltenborn, C. 62 63.
 Kalweit, P. 365.
 Kampe, F. 239.
 Kaneko, Umaji 183.
 Kanellos, A. 9.
 Kannengiesser 69.
 Kannengiesser, Gust. 238 382.
 Kant, Immanuel 5, Bestimmungen des
 Empirismus, Dogmatismus, Skep-
 tizismus 69 76 96 126, Verhältnis
 zu Locke 166 179 187 199 206 216
 218 224 230, Verhältnis zu Lambert
 232 233 236 237, üb. Aufklärung 238
 240 242 244, Stellung zu Lessing
 246 247 263 268 270 272 *275—368,
 Literatur üb. Leben und Charakter
 277 f., Leben 276—285, Konflikt mit
 der Zensur 283 f., Schriften 285—312,
 Hauptperioden d. schriftstellerischen
 Tätigkeit 285 287, Genetische
 Periode 287—299, Gedanken von
 d. wahren Schätzung d. lebendigen
 Kräfte 287 f., Allgemeine Naturge-
 schichte und Theorie des Himmels
 288 f., Principiorum primorum cog-
 nitionis metaphysicae nova diluci-
 datio 290 f., Monadologia physica
 291, Von den Ursachen der Erd-
 erschütterungen usw. 291 f., Versuch
 einiger Betrachtungen über den Op-
 timismus 293, Versuch, den Begr.
 der negativen Größen in d. Welt-
 weisheit einzuführen 293 f., D. einzig
 mögliche Beweisgr. z. einer Demon-
 stration des Daseins Gottes 294 f.,
 Unters. über die Deutlichkeit der
 Grundsätze d. natürl. Theologie u.

Moral 295, Beobachtungen über das
 Gefühl des Schönen u. Erhabenen
 296, Träume eines Geistersehers
 296 f., K.s Verh. zur Mystik 297 f.,
 Schriften aus der Periode des Kri-
 tizismus 298—300, De mundi sen-
 sibilis atque intelligibilis forma et
 principiis 298—300, Kritik d. reinen
 Vernunft 301—302 312 ff., Prolego-
 mena 302 f., Grundleg. zur Meta-
 physik d. Sitten 304, Metaphysische
 Anfangsgründe der Naturwissensch.
 ebd., Kritik d. prakt. Vernunft 304,
 Kritik d. Urteilstkraft ebd., Die Reli-
 gion innerh. d. Grenzen d. bloß.
 Vern. 305, Streit d. Fakultäten 306,
 Anthropologie 306, Logik 307, Phys.
 Geographie 307, Pädagogik 307,
 Übergang v. d. metaphys. Anfangs-
 gründ. d. Naturwissensch. usw. 307 f.,
 Vorlesungen üb. philos. Religionsl.
 u. Metaphysik 308 f., Reflexionen
 ebd., Lese Blätter 309, Briefe 309 f.,
 Übersetzungen in fremde Sprachen
 310 f., Kants Erkenntnislehre, Meta-
 physik 312—316, Literatur üb. K.s
 Philosophie überhaupt u. besonders
 üb. s. theoretische Philos. 316—330,
 Schriften von Anhängern K.s aus
 früherer Zeit 316, von Gegnern K.s
 aus früherer Zeit 317, Schriften aus
 neuerer und neuester Zeit 317 ff.,
 Schriften zu dem Streit Trendelen-
 burgs mit K. Fischer 318, Schrift.
 zum 100j. Jubiläum d. Kr. d. r. V.
 320 ff., Erklärung von „Krit. d. r.
 V.“ 330 f., Genesis der Vernunftkrit.
 331, Einteilung d. „Krit. d. r. V.“
 331, Erfahrung u. Erkenntnis a priori
 332, Analytische und synthetische
 Urteile 334 f., Hauptfrage d. Kr. d.
 r. V. 335 f., die drei ihr untergeord-
 neten Fragen 335 f., Transzendente
 Ästhetik 336—340, Metaphysische
 Erörterung des Raumbegriffs 336 f.,
 Transzendente 337, Empirische Re-
 alität des Raumes 338, Zeit 338,
 Resultat der transzend. Ästhetik
 339 ff., Streit Trendelenburgs mit
 K. Fischer 339, Transzendente Lo-
 gik 340—349, Kategorien 340 ff.,
 Tafel derselben 341, Prädikabilien
 341 f., Transzendente Deduktion
 d. Kategorien 342 ff., Objektive Gül-
 tigkeit derselben 342, Transzenden-
 tale Apperzeption 343, Die Zeit das
 transzendente Schema 345 f., Grund-
 sätze des reinen Verstandes 345 f.,
 Noumena 347 f., Amphibolie der
 Reflexionsbegriffe 348 f., Transzen-
 dentale Dialektik 349—354, Vernunft
 349, Ideen 349, Dialektische
 Vernunftschlüsse 350, Rationale Psy-

- chologie 350 f., Die kosmologischen
 Antinomien 352 ff., Theologisches
 Ideal 354, Beweise für das Dasein
 Gottes 354 f., Transzendente Me-
 thodenlehre 356, Alles Interesse der
 Vernunft in drei Fragen vereinigt
 357, Naturphilosophie 357—361, Li-
 teratur über Naturphilosophie 357 f.,
 Metaphysik der körperlichen Natur
 359, Empirische Seelenlehre keine
 Wissenschaft, auch nicht als Ex-
 perimentallehre ebd., Schwierigkeit
 der Naturphilosophie auf dem kri-
 tischen Standpunkt 359 f., Kants
 Sittengesetz u. Vernunftglaube 361 f.,
 Literatur üb K.s Ethik, üb. Moral-
 theologie u. Religionsphilos 362—366,
 über Erziehungsl, 366, frühere Stand-
 punkte K.s in d Ethik 366, Grund-
 begriffe der Krit. d. prakt. V. nach
 der Grundleg. zur Metaphysik d.
 Sitten 367 ff., Kategorischer Impe-
 rativ 370, Autonomie ebd., Pflicht,
 reine Achtung für d. Gesetz 370 f.,
 Freiheit 371, Postulate der prakt.
 Vern., Unsterblichkeit, Dasein Gottes
 371 f., Vernunftglaube 372, Meta-
 physik d. Sitten 373—376, Rechts-
 u. Tugendpflichten 374, Staat 375,
 Vollkommene und unvollkommene
 Pflicht 376 f., Einzelne moralische
 Vorschriften 376, K.s philosophische
 Religionslehre, Religion innerhalb
 d. Grenzen d. bloßen Vernunft 376
 bis 378, das radikale Böse 377, After-
 dienst u. Pfaffentum 378, K.s Ästhe-
 tik u. Teleologie 378—388, Literatur
 380 f., Gefühl der Lust u. Unlust
 381, Zweckmäßigkeit aus einem sub-
 jekt u. aus einem objekt. Grunde
 382, das Schöne 382—384, das Er-
 habene 384 f., Kunst 385, Teleolo-
 gische Urteilskraft 386—387, Natur-
 zweckmäßigkeit 386, Deszendenz-
 theorie 387, Endzweck d. Schöpfung
 der Mensch als moralisches Wesen
 388, Tafel über das Vermögen des
 Gemüts usw. 388, Anhänger Kants
 388—410.
 Kant in England 410.
 Kant in Frankreich 409 f.
 Kant in Holland 409 f.
 Kantianer 388—410.
 Kantstudien, herausgeg. v. Vaihinger
 277 316 u. sonst sehr häufig zitiert.
 Kapp, J. E. 189.
 Kappes, Matth. 79 266.
 Katzer, E. 279 328 365.
 Kayser, R. 219.
 Kayserling 109 238 239.
 Keferstein, H. 3 328 358.
 Kehrbach, K. 286 301.
 Keller, A. 111 266.
 Keller, Franz 128.
 Keller, L. 219.
 Kepler 42 *58 f. 79.
 Kern, Franz 221,
 Kiefl 103.
 Kiesewetter 3 310 317 *397.
 Kindt, J. J. 250.
 King, Lord 159.
 Kinkel, W. 307 325.
 Kinker, J. 409.
 v. Kirchmann, J. H. 64 72 73 80 89 117
 118 129 158 189 191 264 301 319.
 Kirchner, Friedr. 200.
 Kirchner, R. 393.
 Kissel, Maxim. 159 318.
 Kiy, Victor 320.
 Klattenhof 111.
 Klein, Jos. 43.
 Klein, Tim. 381.
 Kleinpeter, H. 327.
 Klemme, M. 266.
 Klemperer 219.
 Klette, Th. 13.
 Klingberg 318.
 Klöpel, B. 91.
 Klopp, Onno 189 191 192 194.
 Klose 241.
 Kluge, F. W. 226.
 Knaake, H. 25.
 Knauer, Gust. 318 319 322 364,
 Kniat, Jos. 131.
 Knies, Karl 65.
 Knigge 240.
 Knight, W. 79 130 265.
 Knoodt, P. 89.
 Knothe, P. 329.
 Knust 13.
 Knutzen, Martin *235 280 350.
 Koberstein, Aug. 4.
 Koch, A. 90.
 Koch, M. 46.
 Kodis, J. 328.
 Koeber, R. v. 393.
 Köhler, Joh. 118 189.
 Köhler, M. 79.
 Költzsch, F. 26.
 König, E. 89.
 König, Ed. 308 322.
 König, Edm. 69 159 226 232 265 325
 Koenraad, H. 117.
 Köppen, Friedr. *402.
 Körner 398.
 Koerting, G. 81.
 Köttgen 264.
 Kohl, Otto 104 364.
 Kohlschmidt 324.
 Kohut, C. Ad. 393.
 Kolligs, Hans 90.
 Komarnicki 295,
 Kopernicus s. Copernicus.
 Koppehl, Herm. 201.
 Koppelman, W. 322 323 363 364 365.
 Korteweg 91.

Kortholt, Christian 118 154 189.

Kortholt, S. 118.

Kornfeld, H. 239.

Kosack 308.

Kosegarten 266.

Koslowski, W. M. 328.

Kossmann, E. F. 328.

Kothe, H. 65.

Kowalewski, A. 173 329.

Kozlowski, F. v. 47.

Krakauer 153.

Kramer, A. 394.

Kramer, P. 129.

Krantz, E. 90 91.

Krassmüller, F. W. 91.

Kratz, Heinr. 130.

Kraus 278.

Kraus 43.

Krause, A. 308 320 324 348.

Krause, C. 10.

Krause, E. 387.

Krause, G. 321 373.

Krause, F. W. D. 363.

Krebs, A. 3.

Kretzschmar, E. 240.

Kretzschmar, H. 381 385.

Kreyenbühl 321.

Kriegsmann, G. 130.

Kritizismus 69 275 276 285 312 361.

Kroell, H. 329.

Krohn, A. 323.

Kronenberg 278 328 393.

Kropatscheck, F. 26.

Kuberka, F. 329.

Krug, Wilh. Traug. 391 *397.

Kügelgen, C. W. v. 278.

Kühn, E. 10.

Kühn, H. 366.

Kühne, A. 125.

Kühne 265 320.

Kühnemann, E. 132 328 363 380 391.

Kühnemann, Eug. 391 393.

Külpe 327.

Küppers, Walt. 160.

Kuhlenbeck 45 46.

Kuhn, A. 391.

Kuhn, J. 392.

Kuhse, B. 323.

Kunkel 327.

Kuntze, F. 329.

Kunz 393.

Kunze, A. 222.

Kupka, P. 91.

Kuttner 261 321 322 323 358.

Kvačala 190 219.

Kvet, Franz L. 200.

Kym, A. L. 79 318.

Kypke 280.

L.

Laas, E. 272 319 321 322.

Labanca 10 220 366.

Labeau, A. 251.

Lachelier 242.

Lachmann 392.

Lactantius 246.

Lagarde, P. de 45

Lagrange 195.

Laing, W. H. 73.

Lamareck 387.

de Lamartine, A. 250.

de St. Lambert, Charles François *261.

Lambert, Joh. Heinr. 225 *231, Schrif-

ten und Literatur 231 f. *236 f. 310

de Lamettrie, Julien Offroy 23 102,

Schriften u. Literatur *249 250 *256.

Lamprecht 191.

Lamprecht, K. 373

Lamy, B. 114 118.

Lamy, F. 114 155 211.

Land 79 110 112 116 117 130.

Landseck, A. 46.

Lanfrey 249.

Lang, H. 239.

Lange, F. Alb. 36 38 103 249 250 316

391.

Lange, H. 391.

Lange, Johann Joachim 226 *232

Lange, L. 3 173.

Lange, S. G. 236.

Lange, S. W. 267.

Langley, A. G. 190.

Lanion, de 114.

Lanson 91.

Laplace 93 195 289.

Laromiguière 263.

Larsen, Ed. 79.

Larsson 324.

Lascaris, Constantinus 13.

Lascaris, Johannes 13.

Lasser, Herm. Andr. 193.

Lasson, Adolf 45 46 48 72 329.

Lasswitz, Kurd 3 42 45 46 90 103 308

322 328 348.

Last, E. 320 322.

Latimer 266.

Latour, A. de 250.

Latta 131 189 202.

Launoy 26.

Laureani 8.

Laurie, Sim. S. 4.

Lavater 258 403.

Lechartier 266.

Lechler, Victor 84 179.

Lecky, Till. Edw. Hartpole 3.

v. Leclair, A. 320.

Leclerc, Jean 9 158 161.

Leclerc, M. J. V. 10.

Ledesma 32.

Ledderhose 26.

Lee, S. L. 83.

- Leechmann 182.
 Leenhof 156.
 Lefevre, A. 182.
 Lefèvre s. Faber.
 Lefkovits, M. 373.
 Lefort de Morinière 114.
 Lefranc, Em. 88.
 Le Grand 105.
 Lehmann, F. 153.
 Lehmann, F. W. P. 307.
 Lehmann, O. 363.
 Lehmann, R. 320 322.
 Lehmanns, J. B. 119 129.
 Lehnerdt 8.
 Leibniz, Friedrich, der Vater 192.
 Leibniz, Geo. Wilh 31 38 40 52 70 112
 118 120 140 152 155, über Locke
 159 166 171 177, Streit mit Clarke
 *188 ff., Leben u. Charakter Leib-
 nizens 192, Literatur 189—192,
 Schriften 189, Théodicée, Monado-
 logie, Principes de la nature et de
 la grâce 188 f., Nouveaux essais
 188, Ausgaben der Schriften 189,
 Philosophische Schriften, herausgeg.
 v. Erdmann 190, von Gerhardt 191,
 Briefe ebd., Literatur über L.s philo-
 sophischen Entwicklungsgang 191 f.,
 Leben 192—197, Verh. zu Boine-
 burg 193, Paris, London 193 f., Con-
 silium Aegyptiacum 194, Prioritäts-
 streit mit Newton über die Diffe-
 rentialrechnung 194—196, Hannover,
 Italien, Wien, Geschichtsstudien
 196 f., Verh. zu Fürstlichkeiten 196 f.,
 Gründung von Akademien 196, Be-
 strebungen zu einer Vereinigung der
 protestant u. kathol. Kirche 197,
 Wien 197, Tod ebd., Leibnizens
 Philosophie *198—219, Literat. 199
 bis 202, Grundzug: Versöhnlichkeit
 203, Verh. zu Spinoza 203, Schriften
 vor Aufstellung der Monadenlehre:
 Disputatio metaphysica de principio
 individui 204, Dissertatio de arte
 combinatoria u. a 205, De vita beata
 205, Meditationes de cognitione, veri-
 tate et ideis 205 f., Characteristica
 universalis 207, Codex iuris gentium
 diplomaticus 207 f., Selbständiges
 philosophisches System, Monaden-
 lehre 208 ff., Discours de métaphy-
 sique 208, Name: Monaden 209,
 Système nouveau de la nature 210,
 die Monaden sind Kräfte 210, Prä-
 stabilisierte Harmonie 211 ff., Verh.
 zwischen Leib u. Seele 212 f., Un-
 sterblichkeit 214, Gott 214 f., Theo-
 dice ebd., Erkenntnislehre 215 f.,
 Notwendige ewige u. zufällige Wahr-
 heiten 217 f., Hauptpunkte seiner
 Lehre 217, Kritische Bemerkungen
 zu der Lehre L.s 218 f. 221 227 233
 235 236 237 246 254 331 333 404.
 Leibnizianer *224 ff. 395.
 Lemoine, Alb 251.
 Lengflehner, F. 318.
 Leniont 104.
 Lenz, Reinhold 281.
 Leo, Hebraeus (Judah Abarbanel) 15 f.
 Leo, O. 327.
 Leonardo da Vinci 43 *50.
 Leonicius Thomaes, Nic. 20.
 Leontius, Pilatus 12.
 Leopold, J. H. 116.
 Lepidi 324.
 Lepsius, J. 232.
 Lerminier 249.
 Le Rossignol 182.
 Leroy 182 201 261.
 Lesage *357 400.
 Lesbareilles 130.
 Leschbrand, A. 69.
 Leser, H. 326 394.
 Lessing, Gotthold Ephraim 12 152 155
 187 234 *238, Literatur 239 *246 ff.
 287 378 401.
 Lessing, M. B. 44.
 Le Vayer 221.
 Leveau, A. 10.
 Levi 46.
 Le Viseur 200.
 Lévy, A. 392.
 Levy, Siegm. 318.
 Lévy-Bruhl 225 392.
 Lewes, Georg Henry 73.
 Lewicki, J. B. 43.
 Lewkowitz, J. 132 366.
 Leyen, v. d. 393.
 Leyser, J. 245.
 Lezius F. 160 222.
 Liard, Louis 90.
 Lichtenberg 95 245.
 Liebenthal, R. 273.
 v. Liebig, Justus 72.
 Liebmann, C. 105.
 Liebmann, O. 276 289 318 327.
 Liebrecht, F. 73 391.
 Liebreich, W. 129.
 Liebscher 10.
 Liedtke, H. 90.
 Liepmann, M. 250.
 Liess, J. 364.
 Liljequist, Ephr. 73.
 Lilla, V. 131.
 Limbourg, M. 364.
 v. Lind, P. 284 290 323 325 340.
 van der Linde, Antonius 115 116 118
 119 152.
 Lindner, Gust. Ad., der Herbartianer 260.
 Lindsay, J. 132.
 Linke, P. 266.
 Lippmann, O. v. 73 91.
 Lipps 264 328.
 Lipsius, F. R. 326.
 Lipsius, Justus 7 *22 149.
 Literaturzeitung, Allgem. Jenaische 397.
 Littrow 291.

- Lobstein, P 26 36.
 Locke, John 70 83 85 *156—171, Werke
 158, Literatur über Leben und
 Lehre 158—160, Leben, Abhängig-
 keit von der Scholastik, Verhältnis
 zu Descartes 160 f., erstes Buch des
 Essay, keine angeborenen Ideen,
 weder angeborene theoretische noch
 praktische Grundsätze 157—158
 162—164, zweites Buch, Ursprung
 der Vorstellungen, einfache u. zu-
 sammengesetzte Vorstellungen 157
 164—169, primäre und sekundäre
 Eigenschaften 165, Substanz 167 f.,
 drittes u. viertes Buch, Gott, Offen-
 barung 158 169 f., Ethik 170 f., phi-
 losophische Bedeutung Ls 171 172
 174 176 178 179 181 186 198 215 f.
 223 235 240 248 253 259 268 273
 330 331.
 Löwe, John Heinr. 79 90 129.
 Löwenhardt 130.
 Löwenheim 47.
 Loewenstein, A. W. 107.
 Loewy, T. 159 173.
 Long, W. J. 266
 Loos, J. J. 44.
 Lorentz, P. 324.
 Lorenz, G. 365.
 Lorenz, Th. 173.
 Lorey, W. 328
 Lossius, Joh. Christ. *244 258.
 Lotsy 130.
 Lotze, Herm. 4 276 380.
 Louis 46 63 79.
 Lovejoy 330.
 Lowndes, M. E. 10.
 Lowrey, C. E. 86.
 Lucas 118.
 Lucretius 56.
 Luden, H 63 219.
 Ludewig 90.
 Ludovici, Karl Günther 191 225.
 Ludwig, A. 325.
 Lüers, Ad 266.
 Lullus, Raymundus 16 45 57.
 Lülmann 130 202 365.
 Lushington 172 266.
 Lütgert, W. 403
 Luthardt, Ch. E. 4 26.
 Luther 21 *24 ff 30 65.
 Lutoslavski 45 63.
 v. Luynes, Herzog 88.
 Lyon 79 172 173.
- M.**
- Maass 239 340 *397.
 Mabileau 3 10.
 Mably 260.
 Macaulay 72.
 Maccabaz, E. 258.
 M'Cosh, J. s. Cosh.
 Machiavelli, Nicolo 5 *62 ff.
 Macki 192.
 Mackintosh, James 63 181 *264 267 274.
 Maennel 380.
 Märcker, Friedr. Aug. 103.
 Magazin, philosophisches, herausgegeben
 von Eberhard 317.
 Maggiolo 8.
 Magnenus 22 107.
 Mahaffy 90 311 316 323.
 Mähly, Jac. 9.
 Mahrenholtz, R. 250.
 Majans, Gregor 36.
 Maier, E. 131.
 Maier, H. 26.
 Maignan 22.
 Maimon, Salomon 276 *390 394 408.
 Maimonides, Mose 123 f. 144.
 Maine de Biran 200.
 Mainzer, J. 265 320.
 Major, D. R. 381.
 Mairan, J. J. Dortous de 114.
 de Maistre, Graf Jos. 72.
 Maizeaux, des 104 108 189.
 Maldidier, J. 105.
 Malebranche, Nic. *109, Werke und
 Literatur 110 f. *113 f. 176 181
 211 224 253, Annäherung Kants an
 M. 300.
 Mallet 72.
 Malpighi, Johannes 12.
 Maltzahn 239.
 Mamiani, Terenzio 47 319 320.
 Mancini 9.
 Mandeville *174.
 Mangold 63.
 Manly, W. 159.
 Mann, R. 326.
 Mann, W. 132.
 Manno, R. 323.
 Manso, S. J. C. 243.
 Mantovani 311.
 Marc Aurel 244.
 Marchesini 45.
 du Marchie van Voorthuysen 130 323.
 Marcoduranus 36.
 Marcus, E. 363.
 Marcus Marci von Kronland, Joh. 44
 *52.
 Mariana 65.
 Mariano, Raphael 46.
 Marion 159 210.
 Markull, G. 322.
 Markus, D. F. 69.
 Markus, E. 326 328.
 Marquardt, A. 231.
 Marschner, F. 381.
 Marsilius s. Ficinus.
 Marta, J. A. 20.
 Martensen, H. 48.
 Martin 103.
 Martin, J. 182 183.

- de St. Martin, Louis Claude 42 48.
 Martin, R. 201 297.
 Martin, Th. H. 47.
 Martinak, Ed. 159.
 Martineau, J. 119.
 Martini 43.
 Martini, Corn. 30 39.
 Martini, J. 30 125.
 Martinis 46.
 Martins, C. 387.
 Martius, G. 329.
 Marty 325.
 Marx, M. 261.
 Masaryk, T. C. 265.
 Masci 318 319 329.
 Massonius, Marian 323.
 Mastier, A. 364.
 Materialismus 70.
 Materialisten, englische, s. Hobbes,
 Hartley, Priestley.
 Materialisten, französische, des 18. und
 19. Jahrh. 248 ff. 262 f.
 Mathiesen, E. 160 173.
 Matter, J. 4 48 297.
 Matthes, E. 131.
 Matthes, Karl 26
 Matthies 365.
 Matthiolius 364.
 Mattiesen, E. 173.
 Maugras, G. 249.
 Maupertuis 231 234 *248 250 *252.
 Maurer, T. 131.
 Maurial, E. 317.
 Maxwell 182.
 Mayer, E. W. 364.
 Mayer, G. M. 201.
 Mayer, M. E. 394.
 Mayer, V. 79.
 Mayr, R. 249.
 Maywald, Max 8.
 Mears, J. W. 321.
 v. Medici, Cosmus 14.
 v. Medici, Giuliano 14.
 v. Medici, Lorenzo 14 15.
 Medicus, F. 325 373.
 Meier, F. 91.
 Meier, Geo. Friedr. *231 235 243 281
 292 307.
 Meiklejohn 311.
 Meinardus, H. 266.
 Meincke, R. A. 90.
 Meinecke, W. 330.
 Meiners, Christoph 238 *242.
 Meinong, A. 265.
 Meinsma, K. O. 119.
 Meissner 200.
 Melanchthon 9 19 *24 f., Literatur 26
 *27 ff. 30 39 65.
 Mellin, G. S. A. 277 311 317 326.
 v. Meltzl, H. 321.
 Melzer, E. 90 239 364 391 393.
 Mencke, C. 323.
 Mencken, Otto 189.
 Mendelssohn, Georg Benjamin 238.
 Mendelssohn, Moses 124 152 156 187
 188 225 234 *238 ff. *241 f. 295 296
 310 350 382 411.
 Mengel, W. 365.
 Menn, Matth. 324.
 Menzel, A. 119 131.
 Menzer, P. 295 306 309 363.
 Mercier 89 91.
 Merckens, H. 244.
 Merian, H. B. 233.
 Merklen, T. A. 324.
 Merschmann, Fr. 103.
 Mersenne 78 88 91 105.
 Merten, G. 249.
 Merz, Theodor 73 201 318.
 Meslier, J. 254.
 Messer, A. 12 160 327 362 364 373.
 de la Mettrie s. Lamettrie.
 Metz, A. 317.
 Metzner, R. 160.
 Meurer 391.
 Meusel 391.
 Meydenhauer 320.
 Meyer, E. 173 265.
 Meyer, F. 329.
 Meyer, Geo. Friedr. s. Meier.
 Meyer, H. G. 200 231.
 Meyer, Jürgen Bona 72 158 249 311
 316 317 318 407.
 Meyer, Jürgen Bona, Fr. 264.
 Meyer, Ludwig 116 120 124.
 Meyer, Metellus 130.
 Meyer, W. 119 392.
 Meyer-Benfey, H. 329.
 Meyerhoff 9.
 Miaskowski, C. v. 10.
 Michael Apostolius 15.
 Michaelis, C. T. 296 304 305 322 380.
 Michalsky 322 393.
 Michelet, Karl Ludwig 220 276 302 381.
 Michelis 300 318 329.
 Michelsen, A. 9 48.
 Mielisch 132.
 Mielke 306.
 Migne 31.
 Milhaud 90 279 328.
 Mill, James 274.
 Mill, John Stuart 251 274.
 Millet, J. 89.
 Minas, M. 17.
 Minden 278 279.
 Mingard 258.
 Mirabaud 262.
 v. Mirandola, Joh. Franz Pico 9 *15
 30 50 411.
 v. Mirandola, Joh. Pico 9 *15.
 Mirbt, E. S. 317 *407.
 Mirkin, S. 266 326.
 Misch, G. 249.
 Misses, Is. 129.
 Möbius, P. J. 250.
 Möltzner 394.

Mönekeberg, K. 241.
 Moerbecke 13.
 v. Mohl, Robert 4 62 63.
 Molanus 197.
 Molesworth 78.
 Molière 107.
 Molina, Lud. 65.
 Molinier 103.
 Mollat, G. 190.
 Mollet 180.
 Molyneux 180.
 Monatsschrift, Berliner, gegründet von
 Biester und Gedicke 240.
 Monchamp, G. 89.
 Monck 319.
 Mondolfo, R. 79 251.
 Monrad, D. G. 9.
 Monrad, M. J. 325
 Montague, 72.
 de Montaigne, Michel 7 10 *23 77 107.
 Montargis 391.
 Montesquieu (Charles de Sécondat, baron
 de la Brède et de M.) *248 250
 *254 256.
 Montgomery, Edm. 319.
 Montucla 195 288.
 Monzambano, S. a., s. Pufendorf.
 Mook, H. 44.
 More, Henry 42 86 *108 176 178 210.
 Moreau, L. 250.
 Morelly *259 f.
 Morgan, Th. *179 180.
 Morin 250.
 Morinière, C. Lefort de 114.
 Moritz, Karl Phil. *225 245 394.
 Morley, H. 9.
 Morley, John 249 250 251.
 Morris 158 321.
 Morselli 46.
 Morteira, Saul Levi 119.
 Mortetani 9.
 Mortzfeldt 277.
 Morus, Thom. 60 *62 f. 65 67.
 Moscato 300.
 Moses 124.
 Mosessohn, S. 177.
 Mosheim, Joh. Laur. 85 179.
 Motheau, H. 10.
 Mourly, J. s. Vold.
 Müller, Aug. 318.
 Müller, C. 324.
 Müller, Geo. 397.
 Müller, H. 112.
 Müller, Johannes 90 131 148 233.
 Müller, Jos. 393.
 Müller, Max 73 311.
 Müller, P. 243.
 Müller, V. 239.
 Müllner, L. 47.
 Münz, Bernh. 159.
 Münz, Wilh. 321.
 Muggenthaler, Ludwig 10.
 v. Murr, Christian Gottlieb 116 191.

Murray, J. Clark 131.
 Musaeus 153.
 Musset-Pathay 250.
 Musurus, Marcus 13.
 Mutianus Rufus 10 *19.
 Mystiker 3 41 61 107 f.

N.

Naigeon 251 252.
 Namèche, A. J. 36.
 Napier, M. 72.
 Nardi, Pietro d. 323.
 Natge 73.
 Nathan, J. 320.
 Nathanson 264 266.
 Natorp, P. 47 49 90 91 328 363.
 Naumann, Alex 323.
 Neander, A. 103.
 Nebel, C. 261.
 Neeb, Joh. 403.
 Neff 192 200.
 Neide, P. S. 320.
 Nelson, L. 394 408.
 Nenitescu 130.
 Nérée Quépat 250.
 Nerrlich, P. 393.
 Nettelblatt, Dan. *234.
 v. Nettesheim s. Agrippa.
 Nettleship 324.
 Netzhammer, R. 44.
 Neuber 322.
 Neudecker, G. 276.
 Neuendorff, E. 363.
 Neufchâteau, F. de 103.
 de Neufville, M. L. s. Jaucourt.
 Neumann, Arno 246 326.
 Neumann, C. 173.
 Neumann, W. 183.
 Neumark, D. 364.
 Neuplatoniker 13 f. 27 42.
 v. Neuwied, W. H. 317.
 Newton, Isaac *172 173 *177 f. 194 ff.
 214 231 233 248 289 295.
 Nichol, John 73.
 Nicoladoni, A. 219.
 Nicolai, Friedr. *238 239 240 *242.
 Nicolai, W. 380.
 Nicolaus, V. 7.
 Nicolaus aus Cues (Cusanus) 12 18 40
 *41, Schriften und Literatur 43,
 Lehre *48–50, Docta ignorantia 48,
 zeitliche und räumliche Unbegrenztheit
 des Universums ebd., Coinciden-
 tia oppositorum 49, unmittelbare Er-
 kenntnis Gottes 50, Die Welt als
 explicatio ein Abbild Gottes ebd.,
 der Mensch ein parvus mundus ebd.
 55 57 59 61.
 Nicole, Pierre 104.

Niemeier, Ed. 239.
 Niestroj 202.
 Nieten, O. 240.
 Niethack, A. 201.
 Nigri, P. 32.
 Nimz, E. 325.
 Niphus, Augustinus *21.
 Nisard 249.
 Nitsch, F. A. 317 410.
 Nitzsch, Fried. 25.
 Nizolius, Marius *35 f *38 193 205.
 Noack, Ludwig 3 63 317.
 Noiré, L. 311 322.
 Nolen, D. 189 200 278 319 364.
 Nolte, F. 325.
 Nominalismus 31.
 Noodt, G. 90.
 Norden 183 187.
 Norris, John 176.
 Noryskiewicz 26.
 Nossig, Alfred 131.
 v. Nostitz-Rieneck 201 202.
 Nourrisson 69 104 129 199.
 Novaro 110.
 Nüscheler, Heinrich 79.

O.

Occam 13 95, Einfluß auf Locke 160
 170.
 Occasionalismus *109 ff.
 Oeser, A. 330.
 v. Oettingen, A. 129 289 364.
 Oettinger 65.
 Offner 258.
 Ohlendorf, L. 166.
 Ohse 201.
 Oischinger, J. N. P. 2.
 Oken 337.
 Oldenburg 117 118 120 193.
 Oldendorp, Joh. 65.
 Ollé-Laprune 110.
 Ompteda 63.
 Oncken, A. 266 363.
 Oosten s. Castro.
 Opel, Julius Otto 61.
 Opitz 130.
 Oprescu 90.
 Oratorianer 104.
 v. Orelli, Conrad 118.
 Orestano, F. 328 364.
 Orobios s. Castro.
 Osiander 29 49.
 v. Osten-Sacken, Fr. 48.
 Ostermann, W. 319
 Oswald, James 264 267 *273 358.
 Ott, A. 276 316.
 Otten 91.
 Otto, E. 131 201 364.

Oxenford, John 72.
 Ozanam, A. F. 8.

P.

Pachaby, 411.
 Pade 36.
 Paley, William 187.
 Palleske 391.
 Palm, J. 330 391.
 Palm, R. 159.
 Palme, A. 245
 Pamer 73.
 Pansch 26.
 Pantheist, Name 179.
 Paoli, A. 9 47 265.
 Papillon, F. 2 89 265.
 Papin 189.
 Pappo, V. C. 154.
 Paracelsus s. v. Hohenheim.
 Parchappe, Max 47.
 Parker, Sam. *86.
 Parmenides 14 52.
 Parodi, D. 328.
 Parr, Sam. 173.
 Pascal, Blaise *103 107 261.
 Paschkanz, E. 160.
 Pasig, Walter 131.
 Paszkowski 266.
 Patritius, Franciscus 45 *53.
 Paukstadt 391.
 Paul, L. 365.
 Paulinus 110.
 Paulsen, Fr. 4 13 14 265 278 279 286
 300 319 321 326 328 356 365 392.
 Paulus, Apostel 30.
 Paulus, Heinrich Eberhard Gottlieb 115
 117 *397.
 Paulus, S. 90.
 Payen 10.
 Peip, Albert 48.
 Pelletan, Eugen 244.
 Pellisier, A. 9.
 Pellisson 197.
 de Penhoën, Barchou s. Barchou.
 Penjon, A. 173 200.
 Pentzhorn 242.
 Penzler, B. 200.
 Pereira 35 101.
 Pères, J. 250 364.
 Peripatetiker 38.
 Peripatetiker, sogen. reine 26 30 31.
 Perojo, del 311.
 Pertz, Georg Heinrich 190 196.
 Pesch, T. 320.
 Peschel, M. 320.
 Pestalozzi *245.
 Peters, J. 159.
 Petersen, H. 48.
 Petrarca, Francesco 6 8 *11 f. 43.

- Petri, M. 403.
 Petrus Hispanus 17 142.
 Petrus s. Pomponatius.
 Petzholtz, E. 266.
 Peucer 26.
 Pewell, E. E. 131.
 Pfannkuche, A. 381.
 Pfeffer, W. 89.
 Pfeifer, F. X. 323.
 Pfeil 289.
 Pfingsten, Joh. Herm. 72.
 Pfeleiderer, Edm. 110 132 192 265 320.
 Pfeleiderer, O. 3 328 366.
 Pflugbeil, R. 202.
 Pflüger, W. 318.
 v. Pflugk-Hartung 308.
 Phänomenalismus 172.
 Philaretus 110.
 Philelphus, Franz 12.
 Philelphus, Marius 13.
 Philippi 111.
 Philipson, M. 118.
 Philon 143.
 Philoponus 45.
 Philosophen, schottische 264 ff. 272
 bis 275.
 Philosophie der Geschichte bei Vico
 224 f., bei Lessing 246, bei Herder
 392 404.
 Physiokraten 260.
 Piat 202.
 Piazzì 251.
 Picavet 251.
 Piccolomini, A. S. 13.
 Piccolomini, Franz 22.
 Piccolorusso 220.
 Pichler, A. 200.
 Pico s. Mirandola.
 Picot 88.
 Pierson, A. 249.
 Pietzsch, Th. 159 250.
 Pilatus s. Leontius.
 Pillon, F. 69 90 104 111 114 265.
 Pinloche, A. 366.
 Pistorius 173.
 Pitschel, J. 329.
 Planchenault, N. 63.
 Planck, Ado 26.
 Plantiko, O. 373.
 Planudes, Maximus 17.
 Plath, C. H. 200.
 Platner, Ernst *242 258 395 405.
 Platon 6 ff. 11 14 15 17 27 28 29 30
 33 39 41 60 ff. 178 181, Verhältnis
 Leibnizens zu Platon 203 224 253
 259.
 Platoniker 40 und öfter.
 Platoniker, englische *83 ff.
 Platoniker, florentinische 8 13 14 20 ff. 50.
 Platoniker, Neu-, 14 15 16 27 41.
 Plessner 90.
 Plethon, Georgius Gemistus 6 8 12
 *13 ff. 17 85.
 Plon 261.
 Plotin 7 9 15 192.
 Plouquet, Gottfried 199 *236.
 Plumptree 46.
 Podestà, B. 10.
 Poel, G. 403.
 Pöhlmann, H. 160.
 Poirer, Pierre 42 *103 104 108 154.
 Poley, H. E. 158.
 Politianus, Angelus 9 *18.
 Pölitz 297 300.
 Pollock, F. 119.
 Polsenet 130.
 Pommer 319.
 Pomodoro 219.
 Pomponatius, Petrus 7 10 *21 60.
 Pope 180.
 Pordage, John 42 *86.
 Poret, H. 267.
 Poritzky, J. E. 250.
 Porphyrius 15 17 28.
 Porta, Giambattista 22.
 Porta, Simon 22.
 Porter, Noah 158 363.
 Portu, E. de 47.
 Pöske, F. 46.
 Pott 73.
 Powell, E. 131.
 Prantl, K. 9 17 36 43 47 59 164 409.
 Prat, J. G. 117.
 Prehn, A. 266 326.
 Prel, C. du 296 323.
 Prevost, Amédée 89 274 358.
 Prévost-Paradol 10 260.
 Price, Richard 173.
 Priestley, Jos. *172 173 *177 258.
 Prihonsky 317.
 Proklus 14.
 Prosch 307 366.
 Prowe, L. 49.
 Prudhomme, Sully 104.
 Prümers 411.
 Przegląd Filozoficzny, Zeitschrift 328.
 Psellus 17.
 Pünjer 3 132 364 366.
 v. Pufendorf, Samuel *219 222 f.
 Pythagoras 14 57.
 Pythagoreer 49.
 Pythagoreismus 15 41.

Q.

- Quaatz, J. 319 364.
 Quäbicker, Richard 159 238 318.
 Quépat, Nérée 250.
 Quesnay 260.
 Quintilian 17 19 38.

R.

- Rabbe, F. 10.
 Radulescu-Motru, Const. 324.
 Rädler, G. 266.
 Rätze, J. G. 48.
 Raey 104.
 Raffel, J. 159 265.
 Raggi, O. 9.
 Ragnisco, P. 10 21 43 319.
 Rahstede 260.
 Rall, H. F. 202.
 Ramus, Petrus 19 30 *36 38 f. 40.
 Ramisten, Antiramisten, Semiramisten
 30 36 39.
 Rampendahl 183.
 Ranke 64.
 Rappaport, J. 131.
 Rappolt 153.
 Raspe, R. E. 190.
 Rationalismus 68 83 178 f. 285.
 Rau, Alb. 323 326.
 v. Raumer, Karl 4 181 301.
 Rausch, E. 329 394.
 Rauschenbach, K. P. L. 364.
 Rawlay, William 72 74.
 Raymund v. Sabunde 23.
 Raynal 260.
 Realismus 70.
 Reber, J. 219.
 Redlich 393.
 Regensburg, J. 131.
 Regis, Pierre Sylvain 104.
 Regius 88 *104 154.
 Regner a Mansfeldt 153.
 Rehberg 192.
 Rehorn, K. 239.
 Reichardt, W. 323.
 Reichel 73.
 v. Reichenau, W. 3.
 v. Reichlin-Meldegg, Karl Alexander
 397.
 Reicke, Joh. 304.
 Reicke, Rud. 278 286 300 301 302 304
 308 309 310 316 391.
 Reid, Thomas *264, Schriften und Lite-
 ratur 266 *273 274.
 Reimarus, Herm. Sam. *238 *241 350.
 Rein, Berth. 323.
 Reinach 251.
 Reinbeck, Joh. Gustav *234.
 Reindell 26.
 Reinecke, W. 327.
 Reiner, J. 111.
 Reinhard 234.
 Reinhard, Dr. Franz V. 400.
 Reinhardt, A. 200 222.
 Reinhold, Ernst 391.
 Reinhold, Karl Leonh. 225 264 310 316
 *388 390 391 394 395 *396 f.
 Reiningner, R. 326.
 Reinitz 391.
 Reinke, J. 328.
 Reinkens, J. H. 239.
 Reischle, M. 328.
 Reiser, A. 245.
 Rémusat, Charles de 69 72 78 83.
 Renan, Erneste 8 130.
 Renerius 104.
 Renner, H. 364.
 Renouard 10.
 Renouvier, Charles 265.
 Renz, F. 63.
 Réthoré, F. *251.
 Reuchlin, Herm. 103 104.
 Reuchlin, Johann 9 *16 18 28 50.
 Reumont 64.
 Reusch, Chr. Friedrich 278.
 Reuschle, G. 249 288 289 292 307 358.
 Reuss 317.
 Reuter, Fr. 393.
 Reuter, W. 239.
 Rhegenius 105.
 Rhenanus, Beatus 9.
 Rhodes 90.
 Riaux, F. 72.
 Ricardou 131.
 Richert, H. 329.
 Richter, Arthur 10 26 366 380 393.
 Richter, Jean Paul F. *389 393 *405.
 Richter, Jos. 318 353.
 Richter, K. 307.
 Richter, O. 328 366.
 Richter, P. 265.
 Richter, Raoul 104 131 172 202 326
 328.
 Riedel, Karl 117 362.
 Riedel, O. 322.
 Riehl, A. 46 47 286 300 319 327 328
 329.
 Riemann 332.
 Rieuwertsz 156.
 Rigollot, G. 244.
 Rink, F. Theodor 278 305 307 310 409.
 Rintelen, F. 202.
 Ritter, Ad 250.
 Ritter, C. 265 320.
 Ritter, Heinrich 1 36 89 116 128 132
 276.
 Ritter, J. H. 239.
 Ritter, P. H. 201.
 Ritterfeld, F. 239.
 Rixner, Thadd. Ans. 42 44 45 46 47.
 Robert, L. 251.
 Robertellus, F. 12.
 Robertson 6 79.
 Robinet, Jean Baptiste *249 251 261 f.
 Rochefoucauld, La *260 261 411.
 Rocher, V. 103.
 Rocholl 8.
 Röder, Ed. 318.
 Röhr *397.
 Rössler, Constantin 239 392.
 Roggero, G. N. 69.
 Rohr 242.
 Rommelaere, M. 44.

Romundt, H. 306 323 325 327 329 330
 365 380.
 Rorarius 217.
 Rose 91 160 251.
 Rosenberger 173 308.
 Rosenkranz, Karl 179 249 251 278 285
 301 302 311 316 381 390.
 Rosenthal, Ludwig 394.
 Rosikat, K. A. 326 381.
 Rossi 43 47 220 366.
 Rossignol, I. E. Le 182.
 Rossignoli, G. 328.
 Rost, G. 328.
 v. Roth, Friedrich 392 403.
 Roth, J. 393.
 Rothenberger, Chr. 245.
 Rothenbücher, A. 3.
 Rothschild 130.
 Rousseau, Jean Jacques 66 83 161 235
 240 *248, Schriften und Literatur
 *250 252 *255 f. 258 282 381.
 Rovin, M. 324.
 Rowland, J. 363.
 Royce 2 321 329.
 Royer, Ch. 10.
 Royer-Collard, Pierre Paul 263 273.
 Ruardus s. Andala.
 Rubin, Salomon 129 394.
 Rudhardt 63.
 Rüdiger, Andreas *231 232.
 Rühl, Franz 303 373.
 Ruhnken, David 279.
 Rülff, J. 202.
 Rump, J. 26.
 Runze, G. 3. 328.
 Runze, M. 265 320 321.
 Rupp, Jul. 317 324 366.
 Rupp, L. J. 324.
 Russel, B. 202.
 Rüter, H. 159.
 Ruyssen, Th. 278 311 364.
 Rydberg, N. 202.

S.

Sadov 9.
 Sänger, E. 365.
 Sage s. Lesage.
 Saigey 249.
 Saint-Beuve 104.
 Saintes, Amand 118 317
 Saisset, Emile 89 117 129 200 318.
 Saitschick, R. 240.
 Sakmann, P. 174 249.
 Salat, Jakob *402.
 Salinger 130 329.
 Salitz 364.
 Salmasius 22.
 Salomon, J. 69.
 Salomon, L. 326.

Saltykow, W. 251.
 Samtleben, G. 110.
 Sanchez (Sanctius), Franz 7 10 *23.
 Sanctius s. Sanchez.
 Sander 239.
 Sarchi 130 319.
 Sardemann, F. 3.
 Sasao, K. 365.
 Saunders 393.
 Savagner, August 63.
 Savonarola 15.
 Sayous, A. 249.
 Scaliger, Julius Caesar 40 44 52.
 Scartazzini, Joh. Andr. 8 46
 Schaarschmidt, Karl 2 46 89 117 125
 128 190 320.
 Schade, R. 325.
 Schaefer, F. 246.
 Schärer, Emanuel 159
 Schall 104 307.
 Schaller, Jul. 3.
 Schanz 43 47 364.
 Scharer, C. C. 238.
 Scharpff, F. A. 43.
 Scharling, C. H. 48.
 Schatz 266.
 Schaumann 36 250.
 Scheffler, Joh. 221.
 Schegk, Jac. *30 39 40.
 Scheibler 30 125.
 Schelle, G. G. 243.
 Schelle, K. G. 307 397.
 v. Schelling, Friedrich Wilhelm 42 46
 61 132 156 362 380 381 387 398.
 Schellwien, Rob. 131 265 324
 Schenke, G. 319.
 Scherbius, Phil. 30 39 40
 Scherer 251 319
 Scherzer 204.
 Schettler, R. 238.
 Schiattarella 46
 Schiebler, K. W. 48.
 Schiller, Friedrich 185 187 *276 310
 370 380 388 f. *391 398 ff.
 Schilling, Gustav 191.
 Schindler 130.
 Schirotzky 365
 Schlapp, O. 296 305 380 381.
 Schlegel, Ad. 243.
 Schlegtendal 244.
 Schleiden, M. J. 394 *406 407.
 Schleiermacher, Fried. E. Dan. 124 132
 152 156 191 247 290 362
 Schlesing, E. 131.
 Schlichtegroll 392.
 Schlieper, H. 297.
 Schlömilch 407.
 Schlosser 69 225 249.
 Schlosser, J. G. 306.
 Schlottmann, Constantin 26 73.
 Schmalz, E. 131.
 Schmarsow, A. 200.
 Schmauss, Joh. Jac. 62.

- Schmeisser, Emil 44.
 Schmid, F. A. 279.
 Schmid, F. X., aus Schwarzenberg 26
 37 90.
 Schmid, K. A. 36.
 Schmid, Karl Christian Erhard, der
 Kantianer 316 *396.
 Schmid, der Friesianer, J. H. T. *407.
 Schmidt, Arn. 131.
 Schmidt, E. 239.
 Schmidt, Ferd. 319 325 392 393.
 Schmidt, F. W. V. 117.
 Schmidt, Gustav 391.
 Schmidt, J. 200 231.
 Schmidt, Joh. Lor. 117 179.
 Schmidt, Julian 4 276 391 392.
 Schmidt, K. 4 363.
 Schmidt, Osc. 249.
 Schmidt, Paul 129 152 380.
 Schmidt, W. 73.
 Schmidtborn, E. 320.
 Schmitz, W. 36.
 Schmöger, J. 202.
 Schnedermann 329 391.
 Schneege 153.
 Schnehen, W. v. 366.
 Schneidemühl, M. 292.
 Schneider, B. 403.
 Schneider, E. 325.
 Schneider, Fr. 130.
 Schneider, H. 91 103.
 Schneider, K. 250.
 Schneider, O. 322.
 Schneidereit 43.
 Schneidewin, M. 326.
 Schöler 373.
 v. Schoeler, Hnr. 326 392.
 Schöndörffer, Otto 278 301 303 309 310
 380.
 Schöne, G. H. 307.
 Schöngut, B. 325.
 Schönlank, B. 173.
 Schönwälder 48.
 Schött, W. 89.
 Scholarius s. Georgius Gennadius.
 Scholastik 15 24, neuere katholische 31
 bis 35, Gegner der Scholastik 35 ff.
 u. sonst öfter 71 85, Scholastik, die
 Spinoza kannte u. benutzte 120 f.
 125, Scholastik bei Locke 160 166,
 bei Leibniz 192 204.
 Schollwien, R. 131.
 v. *Schooten 88.
 Schopenhauer, Arthur 2 35 261 302 317
 362 388.
 Schoppe (Scioppius), Casp. 22.
 Schornstein 201 393.
 Schoultz von Ascheraden, gen. de Terra
 131.
 Schottelius 200.
 Schramm 364.
 Schreiber 183.
 Schreiter 265.
 Schrempf 365.
 Schröder, Joh. Friedr. 8.
 Schröder, P. 324.
 Schubert, E. 44.
 Schubert, F. W. 278 282 284 285 290
 292 308 311.
 Schubert, J. 266 392.
 Schütz, L. H. 79 91 245 257 397.
 Schuller, H. 116 242.
 Schulte, Fr. Xav. 64.
 Sultess, J. 365.
 Schultheiss 365.
 Schultz (Schulz Schulze), Joh. 305 316
 *388 *396.
 Schultze, Fritz 8 9 319 387.
 Schultze, H. 326.
 Schultze, Th. 158.
 Schultze, W. F. 265 318.
 Schulz, Prediger zu Gielsdorf 303.
 Schulz, Franz Alb. 279 280.
 Schulz, H. 104.
 Schulz, K. 286.
 Schulze, Gottlob Ernst (Aenesidemus) 340
 *389 394 *395.
 Schulze, Gust. 200.
 Schumann, W. P. 160.
 Schuppe, W. 320.
 Schurmann 324 325 363.
 Schwab, J. C. 225 *395.
 Schwab, Moses 238 357.
 Schwabe, P. 10.
 Schwalbach, F. C. 89.
 Schwartzkopff, P. 365.
 Schwarz, C. F. 103 132.
 Schwarz, H. 79 90 91 132 363.
 Schwarz, Karl 239.
 Schweitzer, A. 365.
 Schwenkfeld(t), Caspar 42 61.
 Schwertschlagler 322.
 Scott, W. R. 183.
 Scotus, Joh. Duns 204.
 Scribonius, A. 39.
 Séailles 44.
 Search, s. Tucker.
 Sedail, Ch. 73.
 Seeger, Herm. 373.
 Segond 201.
 Seidl, A. 380.
 Seitz 202 226 231.
 Seligkowitz, B. 131 242.
 Selle, Christian Gottlieb *394.
 Seltmann, C. 221.
 Selver, D. 201.
 Sembritzki 279.
 Semple, J. W. 311.
 Seneca 11 19 22 30.
 Sengler, Jak. 132.
 Sennert 22 45 *54.
 Sensualismus 70 f. 77 f. 256.
 Servaas 119.
 Servet, M. 30.
 Seth, A. 160 266 324 390.
 Seutroul 329.

- Sewall, F. 297 311.
 Seydel, Rud. 322 348.
 Seyfarth, Hnr. 112.
 Seyffarth, L. W. 245.
 Seyring, F. 90.
 v. Shaftesbury, Graf Anton Ashley
 Cooper 162 *181—185 296 381 411.
 Shakespeare 54 74.
 Sherlock 190.
 Siber, Thadd. 42 44 45 46 47.
 Sickenberger, O. 325.
 Sicker, A. 202.
 Sidgwick, H. 322.
 Sidney 161.
 Siebeck, H. 142 392.
 Siebourg, Max 323.
 Siegert, G. T. 158.
 Siegfried, C. 129.
 Sierp 104.
 Sieveking, R. 8.
 Sievel 364.
 Sigall, E. 202.
 Sigwart, Christoph 9 26 30 44 46 47 59
 72 116 119.
 Sigwart, H. C. W. 89 128 200.
 Silberstein, A. 202.
 Silesius, Angelus s. Scheffler.
 Simmel 291 325 327.
 Simon, Jules 89 104 110.
 Simon, Rich. 154.
 Simon, T. C. 172.
 Simon, Th. 279 329 365.
 Siris 172.
 Sirmond, Anton 20.
 Sjöholm, Lars Albert 265.
 v. Skarżyński, Wit. 266.
 Skeptizismus 10, neuerer 23 f. 68 ff. 83 85
 220 263—272 276, bei Kant 312 330.
 Slekerus 35.
 Sloman, H. 195.
 Smart, Benj. H. 159.
 Smellie 183 266.
 Smirnow 173.
 Smith, Adam *264 265 266, Literatur
 266 *272.
 Smith, J. 86.
 Smith 266.
 Smolle, L. 320.
 Snell, F. W. D. 380.
 Snell, Karl 173.
 Sodeur, F. 373.
 Sömmering 306.
 Sokrates 23 238.
 Solmi, E. 50.
 Soloweiczik, R. 363.
 Sommer, Albin 391.
 Sommer, Hugo 130 200 322.
 Sommer, R. 4 90 159 225.
 Sophie von Braunschweig-Lüneburg 189.
 Sophie Charlotte, Königin v. Preussen
 (Serena) 196.
 Sorbière, Sam. *23 78 80.
 Sorel, A. 250.
 Sorley, W. R. 84 130.
 Soto 32.
 Soury, J. 3.
 Spannenkrebs, A. 201.
 Spaulding 182.
 Spaventa 47 317.
 Spazier, O. 393.
 Speck, J. 258.
 Speckmann, A. 265.
 Spedding, James 72.
 Speeth, Joh. Pet. 154.
 Spencer, Herb. 274 362.
 Spicker, G. 10 173 240 265 319
 v. Spieren 173.
 Spiess 44.
 Spinola, Royas de 193 197.
 Spinoza, Baruch de 16 31 50 53 70 83
 102 114, Spinozas Leben u. Schrif-
 ten *115—126, Literatur 115—119.
 Verschiedene Drucke des Tractatus
 theologico-politicus 123, Opera
 posthuma 121, Tractatus de Deo et
 homine etc. ebd., Gesamtausgaben
 117 f., Briefe, Schriften über Leben
 u. Werke 118 f., Colerus, der Arzt
 Lucas, Bayle, Kortholt 118, neuere
 Schriften über Sp.s Leben u. Wirken
 118 f., Leben Sp.s 119 ff., Inhalt des
 Tractatus de Deo etc. 121—123,
 Unterschiede zwischen dem Trac-
 tatus und der Ethik 123, über den
 Tractatus de intellectus emendatione
 123, über den Tractatus theologico-
 politicus 123 f., über die „Principien
 der Philos. des Descartes und die
 Cogitata metaphysica“ 124 f., über den
 Tractatus politicus 125, Compendium
 grammatices linguae Hebraeae 125,
 Spinozas System in seiner Ethik
 126—152, Methode 132, erster Teil
 133—143, Definitionen 132—138,
 causa sui 133, substantia, attributum,
 modus 134, Gott, unendliche Attri-
 bute 135, Freiheit, Ewigkeit 137,
 Axiome 138 f., die ersten Proposition-
 es 139 ff., Notwendige Existenz
 Gottes 140, Gott immanente, nicht
 transzendente Ursache aller Dinge
 142, Gottes Existenz mit seinem
 Wesen identisch 142, zweiter Teil
 der Ethik 143, Definitionen und
 Axiome 143 f., Identität von Aus-
 dehnung und Denken 144 f., Beseelt-
 heit aller Individuen ebd., Selbst-
 bewußtsein 145, verschiedene Arten
 der Erkenntnis 146, dritter Teil der
 Ethik 147—149, Definition von Af-
 fekt, die primären Affekte 148, Ak-
 tionen 148 ff., vierter Teil der Ethik
 149—150, Definitionen von Gut u.
 Übel 149 151, Vervollkommnung,
 beatitudo 150 152, fünfter Teil der
 Ethik 150—152, Herrschaft über die

- Affekte durch den Intellekt 151, intellektuelle Liebe zu Gott 151 f., Gegner und Anhänger Spinozas 152 bis 156 180 186 193 198 203 ff. 222 241 246 256 271 399 400 411.
 Spitzner, Alfr. 250.
 Spizelius 193 205
 Sponius 44.
 Sprengel, Kurt 44.
 Spruyt 3.
 Spyck, v. d. 118.
 Staalkoppf 156.
 Stadler 319 325 358 380.
 Stäckel, O. 318.
 Stäudlin, C. F. 310.
 Stahl, D. 30.
 Stahl, Friedr. Julius 63.
 Stahr, Ad. 239.
 Stanelli, R. 44.
 Stange, C. 326 364.
 Stany, P. 110.
 Stapfer, P. 10.
 Stapfer R. 73.
 Starke 306 380.
 Stattler 317.
 Staub 26.
 Staudinger, F. 306 322 325 329 347 366 373.
 Steckelmacher, Mor. 320 328.
 Steffen, Rob 319.
 Steffens, Heinr. 46.
 Stehr, H. 325 365
 v. Stein, Heinr. 4 8 69 86 90 202 403.
 v. Stein, K. H. 4 46.
 Stein, Ludw. 8 9 13 16 110 116 118 131 155 190 201 328.
 Steinbart, Gotthilf Samuel *245.
 Steiner, R. 392.
 Steinitzer 69.
 Stephen, Leslie 158 174.
 Stern, Alb. 243 302 310 395.
 Stern, Alf. 118.
 Stern, J. 117 131.
 Steuer, A. 22.
 Stewart, Dugald 158 264, Literatur 266 267 *274.
 Stichardt, F. O. 9.
 Stier, Th. 173.
 Stilling 297.
 Stimpfl, J. 323.
 St. John 158.
 Stirling, J. H. 321 322.
 Stock, Otto 90 323.
 Stöckl, A. 2 6 32.
 Stöhr, A. 358.
 Stölzle 45.
 Störing, G. 244.
 Stoiker 7 11, neuere 22 f. 27 28 67 149 155 211 372.
 Stommel, C. 319.
 Storr, F. 72.
 Storz 43.
 Stosch, F. W. 155 156.
 Stosz, W. 358.
 Straskosky 394.
 Sträter, Theod. 47 317.
 Straton v. Lampsakus 155.
 Straub, J. 326 365.
 Strauss, Dav. Friedr. 9 46 238 239 249 267.
 Streckeisen-Moulton 250.
 Strigel 30.
 Strobel, Geo. Theod. 26.
 Strötzel, Emil 159.
 Strümpell, Ludw. 128 366.
 Strunz, Frz. 44.
 Struve, A. 173.
 Struve, H. 329.
 Stuckenberg 265 279.
 Stumpf, C. 2.
 Stumpf, T. 43.
 Sturm, Joh. 39 105.
 Stuss, J. H. 25.
 Suabedissen, Dav. Theod. Aug. 317.
 Suarez *31 f. 65 120 125.
 Sudhoff, K. 44.
 Sulzer, Joh. Geo. 242 245 264.
 Suphan 153 393 404.
 Svahn, Oscar 200.
 Swrakoff, K. D. 245.
 Swedenborg 296 297.
 Sydenham 159.
 Szold, B. 239.

T.

- Tacitus 224.
 Tagart 159.
 Tafel 297.
 Talaeus, A. 39.
 Talbot, E. B. 325.
 Tannery 88 89 91 358
 Tarantino, G. 79 159 265.
 Tarozzi 44.
 Taurellus, Nic. 30 *36 ff. 40.
 Tausch, E. 61.
 Taverni 9.
 Taylor, A. E. 131.
 Taylor, J. 104.
 Teape, Charles R. 173.
 Telesius, Bernardinus 7 41, Literatur 44 50 *52 f. 77.
 Temming, Ernst 366.
 Temple 39 61.
 Tennemann, W. G. 1 132 158 264 *397.
 Terministen 18.
 Teske 280.
 Testa, Alfonso 317
 Tetens, Joh. Nic. *238 *244 258.
 Thedinga, Fr. 323.
 Theist, Name 179.
 Themistius 19.
 Theodor, J. 320.

- Theodorus Gaza s. Gaza.
 Theophilus 25.
 Theophrastus Bombastus Paracelsus s.
 v. Hohenheim.
 Thiele, G. H. 158.
 Thiele, Günther 287 318 319 321.
 Thiersch 392.
 Thikötter 46 391.
 Thilly, Frank 201.
 Thilo, Chr. 90 110 129 200 201 322 392.
 Thimme 10.
 Tholuck 225.
 Thomaeus, L. 20.
 Thomas 89 103.
 Thomas, Karl, der Herbartianer 128.
 Thomas, Th. W. 26.
 Thomas von Aquino 11 13 18 21 31 33 f.
 67 113 120.
 Thomasius, Christian 153 *219 222 f.
 Thomasius, Jac. 153 222.
 Thomassin 114.
 Thomismus 31 ff.
 Thomsen, A. 327 328.
 Thon, O. 362.
 Thorschmid 179.
 Thouverez, E. 89.
 Thrandorff 318.
 Thümmig, Ludw. Phil. 234.
 Tiebe, Albr. 318 323.
 Tiedemann, Dietrich 1 *244 317 *395.
 Tiefrunk *397.
 Timaeus 14.
 Tindal *179 180.
 Tiraboschi, Girolamo 8.
 Tissot, J. 103 311 396.
 Tittel, G. A. 158 *395.
 Tocco, F. 12 13 45 46 91 308 320 325.
 Tönnies, F. 78 79 130 201.
 Töschmann, K. M. 394.
 Toland, John *176 179 f. 240
 Toletus, F. 32.
 Tomascheck, K. 391.
 Tombo, Rud. 318.
 Toulan, J. 47.
 de Tracy s. Destutt.
 Transzendenz b. Spinoza 142, bei Kant
 331.
 Transzendental b. d. Scholastikern 33,
 b. Kant 331 u. sonst oft.
 Transzendentaler Idealismus Kants 312
 u. öfter.
 Transzendentaler Synthetismus Krugs 398.
 Transzendentalphilosophie Kants 331 ff.
 Trautmann 364.
 Trede, Ludw. Bened. 207.
 Treitschke 222.
 Trendelenburg, Adolf 28 63, üb. Spinozas
 Grundgedanken 116 128 135 142 192
 196 200 205 207 223 363, Streit mit
 Kuno Fischer über Kant 318 340 345.
 Trepte 201.
 Tressling, J. P. 9.
 Triemel, L. 324.
 Tröbst 47.
 Troeltsch, E. 26 365.
 Troilo, E. 69 327.
 v. Tschirnhausen, Walter 118 152 155
 *219 221 ff.
 Tubero 10.
 Tucker (Search) 177.
 Tufts 381.
 Tugini, Salvator 45.
 Tulloch 69 84 *158.
 Tumarkin, A. 393.
 Turbiglio 110 130 159 321.
 Turgot *248 258 260.
 Twardowsky 90 328.
 Twesten, Karl 63 391.
 Tydemann, K. W. 118.
 Tytler 183.
- U.**
- Übele, W. 244 393.
 Ueberhorst, C. 320.
 Ueberweg, Friedr. 133 172 289 293 302
 318 363 391 392.
 Uebinger, J. üb. die Schriften des Nico-
 laus v. Cues 43.
 Uhl, J. 265.
 Uhl, W. 329.
 Uhlich, R. 111 132.
 Ulbrich, Oscar 103.
 Ulpian 208.
 Ulrich, A. H. 304.
 Ulrich, G. 410.
 Ulrich, J. H. F. 190 304.
 Ulrici, Herm. 2 132 172 173 316.
 Umaji Kaneko 183.
 Umminger, J. 252.
 Unger, E. 251.
 Unger, R. 403.
 Unold, J. 307.
 Unruh, F. 380.
 Uphues, G. 279 329.
 Urbach, R. 249.
 Urbanus 19.
 Ursus 59.
 Urtel, F. 129.
- V.**
- Vahlen, Joh. 9 192.
 Vaihinger, H. 270 277 286 301 302 303
 308 309 310, Perioden der Entwick-
 lung Kants 311 316 318, Kommen-
 tar zur Kritik der reinen Vernunft
 321 322 326 340 347 348 356 373
 400 410.
 Vaisse 47.
 Valdarnini 47 50 73.

Valentin, Theod. 286 327.
 Valla, Laurentius 7 9 17 22 28.
 Vallet 323.
 Vallius 35.
 Van der Wyck 323.
 Vanini, Lucilio 41 47 61.
 v. Varnbühler, Theod. 323.
 Varnhagen v. Ense 284.
 Varro 13.
 Vasallo, C. 8.
 Vasquez, Ferd. 65.
 Vasquez, G. 35.
 Vasquez, M. 35.
 Vast, H. 9.
 Vatel, Jacob 153.
 Vauvenargues, L. C. 261 411.
 Vauzelles, J. B. de 72.
 Le Vayer, François de la Mothe 7 10
 *23 221.
 Vehlen 380.
 van Velthuysen, Lambert 117 154.
 Venetus Franciscus Georgius 51.
 Vernias, Nicoletto 21.
 Veriello, A. 363.
 de Versé, Aubert 154.
 Versor 32 *33.
 Verwey, J. 222.
 Vesterling, H. 393.
 Vetterlein 181.
 Viallet, P. 91.
 Viazzi 220.
 Vicajee 104.
 Vico, Giovanni Battista, Literatur *219
 224 411.
 Vidabi 44.
 Vieta 207.
 Villari, P. 15 63.
 Villers, Charles 317 409 f.
 Vinet, Alex. 103.
 Vintler 260.
 Virgil 11.
 Virtualismus, System des absoluten —
 Bouterweks 397.
 Vischer, Friedr. Theod. 380.
 Vitelli 45.
 Vittoria 32.
 Vives, Joh. Lud. *35 ff. 220.
 van Vloten, J. 116 117 119 130.
 Voëtius, Gisbertus 88 *107.
 Vogel, A. 108.
 Vogel, E. G. 63.
 Vogel, Theod. 392.
 Vogt, Theod. 250.
 Voigt, Georg 8 13 36.
 Voigt, Th. 307.
 Voigtländer, J. A. 128.
 Vold, J. Mourly 131 322 380.
 Volger, Otto 292.
 Volk, W. 64.
 Volkelt 130 319 320 364.
 Volkman, F. 391.
 Volkmar 303.
 Volkmuth, J. 132.

Vollmer 307.
 Volney, Constantin François de Chasse-
 boeuf *261.
 Volp, W. 202.
 Voltaire 161 181 231 240 *248 249 *252
 258.
 Voltz 69 201.
 Volz, L. 325.
 Voorthuysen s. du Marchie.
 Vorländer, F. 4.
 Vorländer, Karl 286 302 324 363 373
 392 400 410.
 Voss, R. v. 132.
 Vries, Simon de 117 156.

W.

Wachler 245.
 Wachter, Joh. Geo. 154 156.
 Waddington, Ch. 6 36 90.
 Wagner, Ad. 45.
 Wagner, B. A. 219.
 Wahl, R. 231.
 Wahle, Rich. 131.
 Walch 28.
 Wald 278 292.
 Walden, R. 77.
 Wallace, W. 321.
 Wallenberg, G. 325.
 Wallis 195.
 Walsh, M. 73 327.
 Walter, J. 327.
 Walter, M. Jos. 63 321.
 Walter, Reinh. 130.
 Wander s. Lanion.
 v. Wangenheim, F. 319 394.
 Wanke, G. 201.
 Ward, L. F. 321.
 Ward, R. 86.
 Warda, A. 278 303 306 309.
 Warmuth, K. 104.
 Warnkönig, L. A. 62.
 Wartenberg, M. 325 326 328 329.
 Was, H. 10.
 Washington, W. M. 363.
 Wasianski, Ehregott Andreas Christoph
 278.
 Wasserberg, J. 328 329.
 Watermann 308.
 Watson 321 325.
 Webb, Th. E. 159.
 Weber, H. 403.
 Weber, Theod. 297 321 362.
 Weber, Theod. Hub. 129.
 Weber, W. E. 220.
 Weerts, J. H. T. 365.
 Wegele 8.
 Wegner, Gust. 324.
 Wegscheider 362 *397.
 Wehofer, F. T. M. 105.

- Weidner 13.
 Weigel, Erhard 192.
 Weigel, Valentin 42 *61.
 v. Weiller, Cajetan 392 402 403.
 Weir, A. 321.
 Weis, L. 365.
 Weishaupt, Adam 240 *394.
 Weiss, Chr. *403.
 Weisse Chr. Herm. 25 132 317.
 Weissenborn, H. 195 222.
 Weissmann, A. 202.
 Weisz, Jos. 319.
 Wellmer, A. 329.
 Welsh, 267.
 Wendland, J. 329.
 Wendrock, G. 103.
 Wendt, E. 201.
 Wentscher, M. 279.
 Werckmeister, W. 202.
 Wernekke, Hugo 46.
 Werner, Aug. 393.
 Werner, K. 32 220 320.
 Wernick, G. 201.
 Wernicke, A. 48 324 327 329.
 Wernicke, C. 365,
 Vernigk 201.
 Werry, Ferd. 250.
 Werther 290.
 Wessel, L. 10.
 Westerburg, E. 321.
 de Wette 26 407.
 Wetzell, P. 130.
 Whately, Rich. 72.
 Wheaton 62.
 Whewell, Will. 72 181 267 291
 Whichcote 86.
 White, W. 297
 Whittaker, Th. 46.
 Wickenhagen, Ernst 318.
 Wiegand, W. 192 392.
 Wieland 297
 Wielenga, B. 131.
 Wiessner, K. 132.
 Wild, N. 174.
 Wilde 363 392.
 Wilhelmine Charlotte von Ansbach 197.
 Wilkins, John 207.
 Willareth, O. 202 364.
 Wille, Br. 79.
 Wille, E. 286 321 323.
 Williams 324.
 Willich, A. F. M. 317 410.
 Willis, R. 130.
 Willm, A. S. 276 316.
 Willmann O. 3 307.
 Wilmanns, Hilm. 411.
 Winkelmann 381
 Windelband, W. 2 130 132 278 316 320
 316 322 327.
 Winkler, Benedict 65.
 Winkler, K. 160.
 Winter, G. 10.
 Winter, Herm. 159.
 Wissowatius 193.
 Witt 289.
 Witte, G. 46.
 Witte, J. 239 303 319 320 322 323 358
 393 394.
 Wittich, Christoph 154.
 Wittmann, M. 46.
 Wittstein, Theod. 265.
 Wizenmann, Thomas *403.
 Wohlgenuth 183.
 Wohlrabe 364.
 Wohlwill, E. 47 72 219.
 Woker, Ph. 9
 Wolf, Johs. 301.
 Wolfers 173.
 v. Wolff, Christ. Frhr. 117 155 189 191
 222 *224—230 233 234 237 240 295
 330 333.
 Wolff, E. 112.
 Wolff, H. 318 322.
 v. Wolff, M. 9.
 Wolff, S. Jos. 394.
 Wolffianer *234 ff
 Wolke 310.
 Wollaston, William *181 182 *186.
 Woodbridge 329.
 Woodhouseless 183
 Worcester, E. E. 160.
 Worm 132.
 Woronicki, A. 328.
 Worms 125 131.
 Wotke, K. 13.
 Wreschner 242.
 Wright, T. F. 297.
 Wright, W. A. 72.
 Wrzecionko 131.
 Wulf, M. de 326.
 Wundt, Wilh. 240 323 324.
 Wuttig, H. 47.
 Wuttke 226.
 Wyck, v. d. 323.
 Wyneken, A. 48 325.
 Wytttenbach, Daniel *409.
 Wytttenbach, T. 30.

X.

Xenophanes 155
 Xenophon 29.

Z.

Zabarella, Jac. 10 22.
 Zahn, G. 319.
 Zahn, H. 381.
 Zang, M. 324.
 Zange, E. M. Fr. 362.
 Zart 225.
 Zechalas, G. 110.

- Zejin, P. 46.
 Zeitschel 131.
 Zelle, F. R. E. 318.
 Zeller, Ed 2 26 109 110 226 239 316
 363.
 Zenon 224
 Zeyss, Rich. 266.
 Ziegler 62 63 244 365.
 Ziemba, T. 159.
 Ziertmann, P. 411.
 Zigmalkowski, M. 202.
 Zimara 22.
 Zimels, J. 266.
 Zimmels, B. 16.
 Zimmermann, K. 319.
 Zimmermann, Rob. 43 86 128 182 193
 195 197 200 232 239 244 265 301
 319 320 322 380 391 394.
 Zinsser, A. 131.
 Zirngiebl, Eberh. 239 392.
 Zitscher, Ferd. 159.
 Zoellner 320.
 Zoeppritz, Rud. 392.
 Zoroaster 14 45.
 Zorzi, Franz Georg Venetus 51.
 Zscharnack, L. 240.
 Zulawski, Jerzy 131.
 Zwanziger, J. C. 317 362.
 Zwermann, E. 326.
 Zwingli 25 26 30.



THEOLOGY LIBRARY
CLAREMONT, CALIF.

15462

Date Lopped

15462

B
82
u3
1909
v.3

THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT
CLAREMONT, CALIFORNIA



PRINTED IN U. S. A.

23-262-002

15462

